حدیث کے اصول ومصطلحات

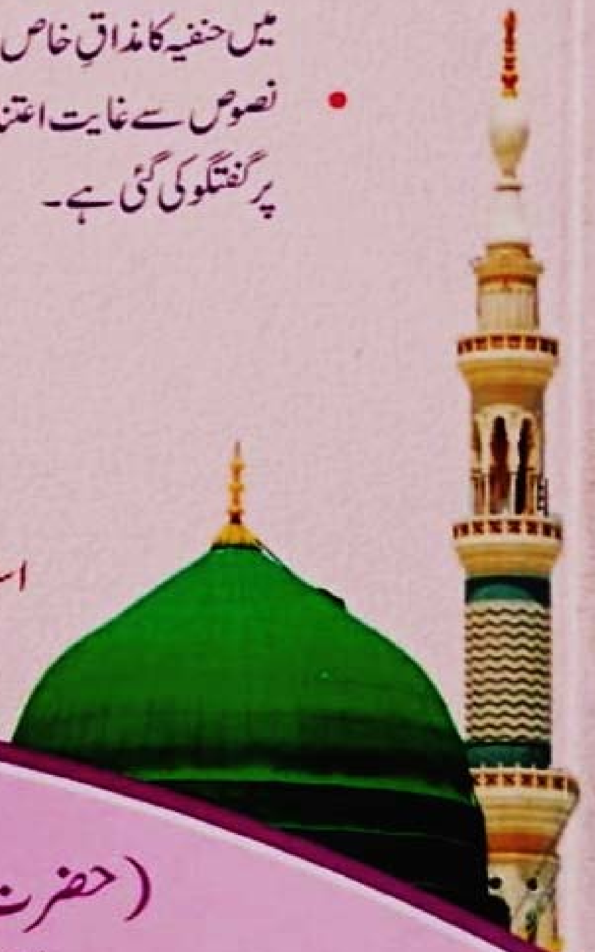
منہجِ حنفی کی روشنی میں

- جس میں مکتبِ فکر حجازی وعراقی کے بارے میں وضاحت،
- حدیث کے مقبول وغیر مقبول ہونے کے سلسلے میں علماء عراق واحناف کے اصول،
- محدثین واحناف کے مابین اصطلاحاتِ اصول حدیث کا موازنہ،
- تفاوت اصطلاحات کی بناء پر تفاوت احکام مع امثلہ،
- حنفیہ کے یہاں عمل بالحدیث پر خصوصی توجہ، حدیث کے قبول ورد کے بارے میں حنفیہ کا مذاقِ خاص،
- نصوص سے غایت اعتناء، نقد حدیث میں اصولِ درایت سے استفادہ وغیرہ امور پر گفتگو کی گئی ہے۔

مؤلف:

مولانا عبد اللہ صاحب لاجپوری

استاذ: دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ



تحت الإشراف والتقديم

(حضرت مولانا) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ)

حدیث کے اصول ومصطلحات

منہجِ حنفی کی روشنی میں

- جس میں مکتبِ فکر حجازی وعراقی کے بارے میں وضاحت،
- حدیث کے مقبول وغیر مقبول ہونے کے سلسلے میں علماءِ عراق واحناف کے اصول،
- محدثین واحناف کے مابین اصطلاحاتِ اصول حدیث کا موازنہ،
- تفاوت اصطلاحات کی بناء پر تفاوت احکام مع امثلہ،
- حنفیہ کے یہاں عمل بالحدیث پر خصوصی توجہ، حدیث کے قبول ورد کے بارے میں حنفیہ کا مذاقِ خاص،
- نصوص سے غایت اعتناء، نقد حدیث میں اصولِ درایت سے استفادہ وغیرہ امور پر گفتگو کی گئی ہے۔

مؤلف:

مولانا عبد اللہ صاحب لاجپوری

استاذ: دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

تحت الإشراف والتقديم

(حضرت مولانا) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ)

تفصیلات

نام کتاب: حدیث کے اصول و مصطلحات منہجِ حنفی کی روشنی میں

مؤلف : مولانا عبداللہ صاحب لاجپوری، استاذ دارالعلوم ہذا

صفحات : ۳۹۱

طباعت : ۱۴۳۹ھ مطابق ۲۰۱۸ء۔

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : .

ملنے کا پتہ

مکتبۂ ابوبکر ربیع بن صبیح بصری

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مقدمہ

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث ومہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد!

مدارس اسلامیہ میں اصولِ حدیث کے نصاب میں عامۃً حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب **"نزهة النظر شرح نخبة الفكر"** اور تخصص فی الحدیث الشریف کے نصاب میں **"تدريب الراوی"** یا **"مقدمة ابن الصلاح"** پڑھائی جاتی ہے، یہ کتابیں یقینا اصول حدیث میں اپنا ایک خاص مقام رکھتی ہیں؛ لیکن اس کے مصنفین شوافع ہونے کی وجہ سے شوافع کے اصول استدلال سے ہی بحث کرتے ہیں، ائمہ احناف کے اصولی اختلاف کو ذکر نہیں کرتے ہیں، اس وجہ سے ہمارے علمائے کرام وطلبۂ عزیز حنفی اصول حدیث سے واقف ہی نہیں ہوتے۔

اس سے زیادہ افسوس تو تب ہوتا ہے جب ہم شوافع وغیرہ کے ساتھ استدلال کے موقع پر یا احادیث میں تطبیق دیتے وقت شوافع ہی کے اصول سے استدلال کرتے ہیں، حالاں کہ ائمہ احناف نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے، وہ تو حنفی اصول کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے،

اور ہم اصول احناف سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں، یہ ائمہ احناف کے ساتھ ہماری طرف سے کتنی ناانصافی ہوگی کہ ان کے مستدلات کوتو ہم ذکر کریں؛لیکن کن اصولی اختلاف کی وجہ سے انہوں نے اس مسئلہ کوثابت کیاوہی نہ جاننے کی وجہ سے اصول میں ان کی مخالفت کریں؛ یہ اصول وفروع کے درمیان ہماری تضاد بیانی سمجھ میں نہیں آتی ہے۔

یہ بات کئی سال سے ذہن میں کھٹک رہی تھی، اور میں احناف کے اصول حدیث کے سلسلہ میں کافی پریشان تھا کہ وہ کسی جگہ پر مدلل محقق حوالوں کے ساتھ اوراس ترتیب کے مطابق مل جائیں جونخبہ وغیرہ اصول حدیث کی کتابوں میں مذکورہیں،تو اپنے عزیز طلبہ کے سامنے ہم اس کو پیش کرسکیں، یہ طلب اس وقت زیادہ شدت اختیار کرگئی جب دارالعلوم ماٹلی والا میں شعبۂ تخصص فی الحدیث کا افتتاح ہوا، انہی دنوں میں دارالعلوم مظاہرالعلوم سہارن پور کے امین عام مولانا محمدشاہدصاحب کاایک رسالہ نظر سے گذرا،جس میں آپ نے شعبۂ تخصص فی الحدیث کے اجراء سے پہلے اس کے نصاب کے سلسلہ میں مختلف اکابرمحدثین کے نام خط ارسال فرمایا تھا،تو پاکستان سے محدث کبیرحضرت مولانا عبدالرشید نعمانیؒ کے خط میں اصول حدیث پرگفتگو کرتے ہوئے لکھا تھا:

> اورحنفی عالم کو محدثین کی مصطلح کے علاوہ اصول فقہ کی کتابوں میں جوسنت کی بحث ہے اس کوخاص طور پرپیش نظر رکھنی چاہئے،خصوصاًجصاص کی اصول فقہ،سرخسی اور بزدوی رحمہم اللہ تعالیٰ کی کتابوں میں جوسنت کی بحث ہے وہ پیش نظر رہے کہ ہمارے یہاں نقدحدیث کے وہی اصول ہیں جو

ان کتابوں میں مذکور ہیں، وہ نہیں جو ابن صلاح اور بعد کے لوگوں نے بنائے ہیں، اس سلسلہ میں کشف بزدوی اور اصول سرخسی کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔
نصاب کے لئے آپ چاہیں تو اصول حدیث میں مقدمۂ ابن صلاح، اصول فقہ میں سے سرخسی کی سنت کی بحث لازمی کرسکتے ہیں۔ (تخصص فی الحدیث الشریف نمبر، ص:۲۵، شعبۂ نشرواشاعت جامعہ مظاہرالعلوم، سہارن پور)

اسی سلسلہ کا ایک واقعہ اور ذہن میں آرہاہے، ایک مرتبہ سورت شہر میں حکیم فخرالدین صاحب کی مجلس میں حاضری ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ ہمارے مدارس میں نحو کی کتابیں بصریین کے طریقہ پر پڑھائی جاتی ہے، کوئی ایک کتاب بھی اہل کوفہ کے طریقہ پر نہیں پڑھائی جاتی ہے؛ جب کہ ہمارے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کوفہ کے تھے، نحو کے کئی اختلافات کا اثر فقہ حنفی پر بھی ہوا ہے، وہاں اہل کوفہ کا نحو نہ جاننے کی وجہ سے ہم دلیل مکمل نہیں کرپاتے ہیں۔

حنفی اصول حدیث کے یکجا ملنے کی تلاش وجستجو جاری تھی کہ عزیزم مولانا اکرام پارکھیتی صاحب ایک کتاب نیٹ سے نکال کر لائے، نام پڑھتے ہی میں خوش ہوگیا کہ الحمدللہ میری مراد پوری ہوگئی، کتاب کا نام تھا **"دراسات فی اصول الحدیث علی منهج الاحناف"** اور مصنف مولانا عبدالمجید الترکمانی ہیں، یہ جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی کے تخصص فی الحدیث کے طالب علم ہیں، اور یہ مقالہ انہوں نے جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے تخصص فی

الحدیث کے ذمہ دار اور وقت کے بڑے محدث حضرت مولانا عبدالحلیم نعمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی زیر نگرانی تیار کیا ہے۔

اس سے ہمیں کام کا خطہ مل گیا تھا اور حوالاجات بھی مل گئے تھے، اسی اثناء میں ایک دوسری کتاب کا بھی پتہ چلا، جو مصر کے ایک حنفی عالم کیلانی محمد خلیفہ صاحب کی ہے، یہ بھی ان کا مقالہ ہے، کتاب کا نام **"منهج الحنفيه في نقد الحديث بين النظريه والتطبيق"** ہے، اور شیخ محمد سعید رمضان البوطی کے مقدمہ اور چند ملحوظات کے ساتھ مصر سے شائع ہوئی ہے۔

ان دونوں کتابوں کے علاوہ اصول حدیث وفقہ کی اور بھی کتابوں میں سے اصول احناف کو تلاش کیا گیا، اور یہ سارا مواد مولانا عبداللہ صاحب لاجپوری (استاذ شعبۂ تخصص فی الحدیث، دارالعلوم ماٹلی والا) کے سپرد کیا گیا، اور ساتھ میں یہ عرض کیا گیا کہ کتاب کے ختم پر خلاصۂ بحث میں اجمالی طور پر احناف اور محدثین کے درمیان جو اصولی اختلافات ہیں، ان کو واضح کیا جائے، تاکہ یہ مباحث پڑھتے وقت ہمارے طلبۂ عزیز کو احناف کے اصول کا استحضار ہو، الحمدللہ مولانا عبداللہ صاحب نے مختصر سی مدت میں اس کو بہت اچھے انداز میں جمع کر کے اردو زبان میں کتابی شکل میں مرتب فرمایا۔

کتاب مکمل ہونے کے بعد مولانا عبداللہ صاحب نے خاتمہ کے عنوان سے ان اہم اصولی اختلاف کو الگ سے ذکر کیا؛ تاکہ کتاب کی اہمیت کا پتہ چل سکے، ہمارے طلبۂ عزیز وعلمائے کرام کو یہ بھی معلوم ہو کہ یہ اصولی اختلاف کن کن فروعی مسائل میں اثر کرتا ہے، خاص کر کے حدیث شریف (اسانید کی تعداد کے لحاظ سے) کی بنیادی تقسیم کا اختلاف کتنا سنگین اور اثر انگیز ہے، اس کو سمجھنا انتہائی ضروری ہے۔

(۱) متقدمین ومتاخرین احناف بہ لحاظ تعداد اسانید، احادیث کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، مشہور، آحاد، جب کہ محدثین اسانید کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، آحاد، ان دونوں قسموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مشہور احناف کے نزدیک آحاد کی قسیم ہے، اور محدثین کے نزدیک آحاد کی قسم ہے۔

(۲) متواتر کی تعریف وحکم میں احناف ومحدثین متفق ہیں، البتہ حنفیہ نے کچھ اضافہ کیا ہے، مثلاً متواتر کا انکار کفر ہے۔ اور مشہور کی تعریف اور حکم، اسی طرح، آحاد کی تعریف اور حکم میں احناف محدثین سے مختلف ہیں۔

متواتر، مشہور اور واحد کا اختلاف ہزاروں مسائل کی تفہیم میں احناف ودیگر ائمہ کے درمیان حد فاصل ہے، جیسے کہ شرعی احکام کی تقسیم میں احناف نے فرض اور سنت کے درمیان واجب کی اصطلاح متعین کر کے شرعی احکام میں سے ہر ایک کو افراط وتفریط سے پاک رکھا۔

ایک صاحب نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے عرض کیا کہ حدیث سے پانچ نمازیں فرض معلوم ہوتی ہے، آپ نے وتر کو واجب کا درجہ دے کر فرض کی تعداد چھ (٦) کر دی ہے، تو امام صاحب نے فرمایا کہ **"الفرق ما بین الفرض والواجب کما بین السماء والارض"** کیوں کہ فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا، جب کہ واجب کا منکر کافر نہیں ہوگا، نصوص میں وتر نماز کی تاکید تھی، لہذا اس کو سنت نہیں کہہ سکتے تھے، اور فرض کے درجہ کی تاکید بھی نہیں تھی کہ فرض کا درجہ دیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث متواتر اور واحد کے درمیان حدیث مشہور کی تقسیم کر کے ائمہ احناف نے تمام احادیث کو ان کا حق دیا، خاص کر کے اخبار آحاد کو اعتدال بخشا، جب کہ دیگر

ائمہ نے مشہور کو آحاد کی قسم قرار دے کر دونوں کے درمیان میں زیادہ فرق نہیں کیا۔

(۳) تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین و احناف کے مابین دو جگہوں میں اختلاف:

(الف) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روات کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

(ب) احناف کے نزدیک شہرتِ حدیث اور اس کی قبولیت عہد صحابہ کے بعد ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روات کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:

(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔

(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔

(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور اس پر زیادتی جائز ہے۔

(۴) قبولیت خبر کے لیے محدثین و احناف کے نزدیک وہ ہی شرائط ہیں، جو حدیث صحیح کے لیے ہیں؛ البتہ حنفیہ کے نزدیک ضبط کی ایک تقسیم خاص ہے۔

(۵) محدثین کے انقطاع اور احناف کے انقطاع میں فرق ہے، احناف انقطاع فی الحدیث کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: انقطاع ظاہر، انقطاع باطن۔ پھر انقطاع ظاہر کی چار قسم ذکر کرتے ہیں: مرسل صحابی، مرسل اھل قرن ثانی وثالث، مرسل عادل فی کل عصر،

تعارض وصل وارسال۔اور انقطاع باطن کی دو قسمیں کرتے ہیں: انقطاع بالمعارضۃ، انقطاع نقصان وقصور فی الناقل، پھر انقطاع بالمعارضۃ کی متعدد قسمیں ہیں: عرض الحديث على القرآن، عرض الحديث على السنة المشهورة، عرض خبر الواحد على ماتعم به البلوى، وغیرہ۔اسی طرح انقطاع نقصان وقصور فی الناقل کی بھی متعدد قسمیں ہیں۔

(٦) حنفیہ کے نزدیک انقطاع، اسناد ومتن دونوں کو شامل ہے؛ جب کہ محدثین کے نزدیک انقطاع سند کے ساتھ خاص ہے۔

(٧) محدثین واحناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل منقطع کی اقسام میں سے ہے، اگرچہ اس کی تعریف وحکم کے سلسلہ میں دونوں کا نظریہ الگ الگ ہے۔

(٨) حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم انقطاع ظاہر و باطن سے معروف ہے اور محدثین کے نزدیک یہ تقسیم ظاہر وخفی سے مشہور ہے۔

(٩) انقطاع بالمعارضۃ اور اس کی اقسام بیان کرنے میں حنفیہ متفرد ہیں۔

(١٠) محدثین نے انقطاع فی السند کی متعدد تقسیمات کی ہیں، اور ہر ایک کو الگ الگ نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ کل تقسیمات پر منقطع یا مرسل کا اطلاق کرتے ہیں۔

(١١) محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف ومردود کی قبیل سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہر صحت حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گی، برخلاف انقطاع باطن کے۔

(١٢) محدثین کے نزدیک مرسل، تابعی کے ساتھ خاص ہے یعنی تابعی کا "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" کہنا ہی مرسل ہے، اگر کوئی اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کہے، تو وہ مرسل نہیں؛ ش حدیث کی کوئی اور قسم ہوگی، جب کہ محققین حنفیہ کے نزدیک اہل قرون ثلاثہ میں سے کوئی قال رسول اللہ ﷺ کہے، اسے حدیث مرسل ہی کہا جائے گا، البتہ اس شرط کے ساتھ مرسل روایت مقبول ہوگی کہ مرسِل ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو۔

(۱۳) محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ دوسرے ثقات کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اور حنفیہ کے نزدیک زیادتیٔ ثقات فی المتن مقبول ہے، چاہے مخرج حدیث متحد ہو یا مختلف، لیکن مخرج حدیث کے مختلف ہونے کی صورت میں عمل دونوں حدیثوں پر کیا جائے گا، یعنی عام اپنے عموم پر اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیں گے۔

(۱۴) احناف و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص عام بول چال میں کذب بیانی سے توبہ کر چکا ہو، اس کی روایت مقبول ہے؛ لیکن حدیث نبوی میں کذب بیانی سے توبہ کر لینے والے راوی کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور محدثین کے نزدیک اس کی روایت مقبول نہیں ہے، حنفیہ اور بعض محدثین فرماتے ہیں کہ صحت توبہ کے بعد اس کی روایت مقبول ہے۔

(۱۵) عادل کا ضبط و حفظ میں غیر معروف راوی سے روایت جمہور احناف کے نزدیک تعدیل کی دلیل ہوگی؛ لیکن قرون ثلاثہ کی قید کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

(۱۶) راوی مبہم کی حدیث محدثین کے نزدیک مردود ہے، اس کے ذات و حال کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ قرون ثلاثہ میں سے ہو۔

(۱۷) فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی بڑی اہمیت ہے، ایسے اقوالِ صحابہ، جن میں اجتہاد ورائے کا کوئی دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو، حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک حدیث نبوی ہی کے حکم میں ہیں، اور ایسے اقوال، جن میں اجتہاد ورائے کی گنجائش ہو، اگر ایسے اقوال کتاب وسنت کی نص سے معارض ہوں، تو حجت نہیں، اگر صحابہ میں اس مسئلے پر اختلاف رہا ہو، تب بھی حجت نہیں، اگر نص سے متعارض بھی نہ ہو اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہ ہو یا اس مسئلے میں کسی اور صحابی کی واضح رائے ہی مروی نہ ہو، تو یہ اقوال بھی حنفیہ کے نزدیک حجت ہوں گے۔

اگر امام اعظم نے کسی مسئلے میں قول صحابی پر عمل نہیں کیا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے، یا اس میں صحابہ کی آراء ہیں، جن پر امام صاحب مطلع ہوئے، تو اس وقت امام اعظم ترجیح کی صورت اختیار فرماتے ہیں۔

اگر صحابہ کے کسی مسئلے میں متعدد اقوال ہیں، تو امام صاحب کا اسلوب یہ ہے کہ ایسے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جو کتاب اللہ کی دلالت کے زیادہ قریب ہو، یا منہج شرع اور اس کی طبیعت کے موافق ہو۔

(۱۸) حنفیہ کے نزدیک تلقی بالقبول کو بھی بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم ہے، نیز محدثین وحنفیہ کے نزدیک ضعیف

حدیث کی مراد میں فرق ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف سے مراد حسن لغیرہ ہے؛ نہ کہ متأخرین کی اصطلاحی ضعیف، نیز فقہ حنفی کے دراسے سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود شریعت کے عمومی مزاج و مذاق سے مطابقت کی وجہ سے مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں؛ لیکن شریعت کے عام اور مسلم اصول وقواعد کے خلاف ہونے کی بناء پر مردود ہوتی ہے۔

(۱۹) جمہور محدثین فقہاء روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ روایت بالمعنی کرنے والا دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو پہچانتا ہو؛ لیکن متأخرین حنفیہ نے مجملاً اس کی رخصت دی ہے، اور تفصیلاً بعض اقسام سنت میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چناں چہ حنفیہ اس کی پانچ اقسام ذکر کرتے ہیں اور دو میں جائز قرار دیتے ہیں۔

(۲۰) جمہور فقہاء ومحدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہونا حدیث میں موجب جرح نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی تین حالتیں ہیں: (۱) راوی کا عمل یا اس کا فتوی ان کی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہوگا یا بلوغ سے پہلے ہوگا۔ (۲) ان دونوں کا علم نہ ہو سکے۔ (۲) روایت بلوغ کے بعد ہو۔ (۳) پہلی دو صورتوں میں جواز کے قائل ہیں اور اخیری صورت میں عدم جواز کے۔

(۲۱) حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کے لیے تین شرائط ہیں:

(۱) جرح جرح مفسر ہو۔ (۲) سبب جرح بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ (۳) جرح عصبیت اور عداوت کی بناء پر نہ ہو۔

اسی اہمیت کے پیش نظر باذوق، صالح نوجوان فاضل مولانا عبداللہ صاحب لاجپوری نے یہ کتاب تیار کی ہے، آپ چونکہ زجاجۃ المصابیح کی احادیث کی تخریج بھی کررہے ہیں، اسی مبارک کام کے دوران وقت نکال کر یہ کتاب بڑی محنت وعرق ریزی سے تیار کی ہے، جس سے اصول ومصطلحات میں منہج حنفی پر اچھا خاصا مواد اردو زبان میں تیار ہوگیا ہے، جو حدیث سے وابستہ حضرات کے لئے مفید اور کارآمد ثابت ہوگا، اس سے پہلے بھی آپ کی دو کتابیں ''اجرائے اصول حدیث'' اور ''اخبارآحاد اوران کی استدلالی حیثیت'' منصۂ شہود پر آچکی ہے، اور داد تحسین حاصل کرچکی ہے، حق تعالی شانہ سے دعا ہے کہ ان کی حدیثی خدمات اور قلمی کاوشوں کو قبول فرمائے، طلبۂ حدیث کو ان سے خوب فائدہ پہنچے اور مذکور کاوش کو رضائے الٰہی ونجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔

(حضرت مولانا مفتی) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب دامت برکاتہم)
شیخ الحدیث ومہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

۲۸/ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۹ھ

۱۷/ مارچ ۲۰۱۸ء

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد!

نقدِ متن و اسناد اور احناف:

فقہاءِ احناف جس طرح نقدِ متن حدیث کا خاص اہتمام کرتے ہیں، اسی طرح اسنادِ حدیث کی تنقید و تحقیق پر بھی خصوصی توجہ دیتے ہیں؛ بلکہ حنفیہ نے نقدِ اسناد کے لئے جو شرائط رکھی ہیں، وہ محدثین کی شرائط کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ قبولِ حدیث کے بارے میں زیادہ تورع اور احتیاط سے کام لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے حدیثِ صحیح کی ان پانچ شرائطِ معتبرہ کے ساتھ ساتھ- جو محدثین نے حدیث صحیح کے لئے رکھی ہیں- اور ایک شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ راوی کو تحمل حدیث سے ادائے حدیث تک روایت مسلسل یاد ہو، اور جب راوی کو اپنی روایت کردہ حدیث یاد نہ ہو، تو وہ اپنی تحریر پر اعتماد کر کے بیان نہ کرے؛ اس لئے کہ خط (تحریر) کے مٹ جانے اور متغیر ہونے کا احتمال رہتا ہے، جیسا کہ حاکم نیساپوریؒ (م:۴۰۵ھ) اپنی کتاب "المدخل في أصول الحديث" میں اپنی سند سے بیان فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) فرماتے ہیں: راوی اپنی روایت اس وقت بیان کرسکتا ہے، جب وہ اپنے شیخ سے سن کر اسے یاد رکھے، پھر اسے بیان کرے۔ (المدخل:۱۷)

امام ابوحنیفہؒ یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ایک عادل جماعت، صحابہ سے نقل کرنے والی ہوں، جیسا کہ امام عبدالوہاب شعرانیؒ (م:۹۷۳ھ) "المیزان الکبریٰ" میں رقم طراز ہیں: جو حدیث آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہو، اس کی بابت امام ابوحنیفہ عمل سے پہلے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کو متقی لوگوں کی ایک جماعت، اس صحابی سے برابر نقل کرتی چلی آئی ہو۔

(المیزان الکبریٰ:۱/۵۹)

سفیان ثوریؒ (م:۱۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ قبول روایت میں سختی سے کام لیتے تھے، ورع اور احتیاط کو مدنظر رکھتے تھے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تساہل کی وجہ سے اللہ تعالی کی حرام کی ہوئی اشیاء کو حلال سمجھ بیٹھیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ جو حدیثیں ان کے نزدیک صحیح ہوتی ہیں اور ثقات جن کو روایت کرتے ہیں، نیز جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آخری فعل ہوتا ہے آپ اسی کو لیتے ہیں، اس کے باوجود ایک جماعت آپ پر طعن وتشنیع کرتی ہے اور آپ پر اعتراض کرتی ہے۔ اللہ تعالی ہماری اور ان کی مغفرت فرمائے، آمین۔

(الانتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء:۲۶۲)

بعد کے محدثین ان کی اس شرط کا تحمل نہ کرسکے، چناں چہ کہنے لگے کہ راوی کے لئے تحملِ حدیث سے لے کر اداءِ حدیث تک کی شرط انتہائی سخت اور تشدد پر مبنی ہے، چناں چہ ابن الصلاح (م:۶۴۲ھ) فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کی وہی روایت قبول کی جائے گی، جو اپنے حافظہ اور یادداشت سے بیان کریں، یہ مذہب سخت ہے۔ یہ قول امام مالک اور امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے۔ (مقدمہ ابن الصلاح: النوع ۲۶، ص:۲۰۶)

علامہ نوویؒ (م:۶۷۶ھ) نے بھی "تقریب مع التدریب" (۸۶/۲) میں اسی کو بیان فرمایا ہے۔

علامہ سیوطیؒ (م:۹۱۱ھ) "تدریب الراوی" میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ سخت مذہب ہے اور عمل اس قول کے خلاف پر ہے؛ کیوں کہ غالباً صحیحین کے ان رواۃ کی تعداد، جو حفظ سے موصوف ہیں، نصف تک بھی نہیں پہنچتی۔

(تدریب الراوی: ۲/۸۷)

اسی طرح حنفیہ نے قبول روایت کی بابت راوی کے لئے چار شرائط کا ذکر کیا ہے: (۱) عاقل ہونا (۲) ضابط ہونا (۳) عادل ہونا (۴) مسلمان ہونا، بعض حنفیہ کے نزدیک راوی کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ جب روایت قیاس کی مخالف ہو تو قبول روایت کے لئے ضروری ہے کہ راوی فقیہ ہو۔ (اصول البزدوی مع شرحہ کشف الاسرار: ص ۲/۷۲۷، جامع الاسرار: ۳/۶۸۶، اصول البزدوی: ۱/۳۴۵)

حنفیہ کی نقد اسناد کے خصوصی اہتمام پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ، حنفیہ کی وہ کتابیں جو اصول فقہ سے متعلق لکھی گئی ہیں ان میں بھی جرح وتعدیل کے قواعد بھرے پڑے ہیں اور ان کتابوں میں مجہول، مستور اور مرسل اور مدلس کے روایات تک کا حکم بیان کیا گیا ہے اور سند سے متعلق قواعد کا بھی مذکور ہیں۔

کیا فقہاء احناف قلیل الحدیث تھے اور انہوں نے نقد اسناد کا اہتمام نہیں کیا؟

دلائل وجوابات:

بعض متعصبین کا فقہاء احناف کے بارے میں یہ زعم اور الزام تراشی ہے کہ وہ احادیث کی اسانید کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، یہ لوگ فقہاء احناف کی طرف قلتِ معرفت بالحدیث کو منسوب کرتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء احناف کتب فقہ میں احادیث بغیر سند کے بیان کرتے ہیں۔

اس شبہ کا جواب دیتے ہوئے مشہور محقق مولانا محمد عبدالرشید نعمانیؒ (م:۱۴۲۰ھ) فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اپنی کتب فقہ میں احادیث و آثار کا بغیر سند و مخرج کے بیان کرنا جیسے شمس الائمہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) کی **"مبسوط"** اور ملک العلماء کاسانی (م:۵۸۷ھ) کی **"بدائع الصنائع"** اور شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانیؒ (م:۵۹۳ھ) کی **"هدایه"** کہ ان تینوں کتابوں میں جس قدر احادیث و آثار آئے ہیں، وہ اصل میں متقدمین ائمہ احناف ہی کی کتابوں سے منقول ہیں، جن کو ان حضرات نے اپنے ائمہ کے اعتماد پر اختصار کے پیشِ نظر بلا ذکر حوالہ و سند درج کردیا ہے، چناں چہ حافظ قاسم بن قطلوبغا (م:۸۷۹ھ) **"منية الألمعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي"** کے مقدمہ میں فرماتے ہیں: ہمارے علماء متقدمین - اللہ تعالی ان پر رحمتیں نازل فرمائے - مسائلِ فقہیہ اور ان کے دلائل کا احادیث نبویہ سے اپنی اسانید کے ساتھ املاء کراتے تھے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ (م:۱۸۲ھ) نے "کتاب الخراج" اور "امالی" میں اور امام محمدؒ (م:۱۸۹ھ) نے **"کتاب الأصل"** اور "کتاب السیر" میں اور اسی طرح امام طحاوی (م:۳۲۱ھ)، خصاف (م:۲۶۱ھ)، ابوبکر رازی (م:۳۷۰ھ) اور کرخیؒ (م:۳۴۰ھ) نے (اپنی اپنی تصانیف میں) کیا ہے؛ البتہ مختصرات کی املاء اس سے مستثنیٰ ہے، بعد میں وہ حضرات آئے، جنہوں نے متقدمین کی کتابوں پر اعتماد کیا اور ان حدیثوں کو بغیر سند اور حوالہ کے اپنی تصانیف میں درج کیا، پھر لوگ انہی تصانیف پر متوجہ ہوگئے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کو اپنے ائمہ کی کتابوں پر ویسا ہی اعتماد تھا، جیسا کہ امام بغوی (م:۵۱۶ھ)، اور شاہ ولی اللہؒ (م:۱۱۷۶ھ) کو صحاح ستہ پر تھا، اور جس طرح امام بغویؒ نے

"مصابیح السنة" میں اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "حجة اللّٰہ البالغة" میں ان کتابوں کی روایات کو بلا حوالہ وسند درج کر دیا ہے، اسی طرح ان حضرات نے اپنے ائمہ کی روایات کو اپنی تصانیف میں جگہ دی ہے، بعد کو جب فتنۂ تاتار میں اسلامی دنیا کی اینٹ سے اینٹ بج گئی اور بلادِ عجم سے لے کر دار الخلافہ بغداد تک مسلمانوں کے جتنے علمی مراکز تھے، ایک ایک کر کے تباہ و برباد ہو گئے، تو متقدمین کا علمی سرمایہ بہت کچھ ضائع ہو گیا اور بہت سی کتابیں، جو پہلے متداول تھیں، اس فتنہ میں بالکلیہ معدوم ہو گئیں، یہی وجہ ہے کہ متاخرین حفاظ حدیث کو، جنھوں نے ھدایہ وغیرہ کی احادیث کی تخریج کی ہے، متعدد روایات کے بارے میں یہ تشریح کرنا پڑی کہ "یہ روایت ان لفظوں میں ہم کو نہ مل سکی" کیوں کہ ان اربابِ تخریج نے ان روایات کو متقدمین ائمۂ حنفیہ کی تصانیف میں تلاش کرنے کے بجائے محدثین کی مابعد کی ان کتابوں میں تلاش کیا، جو کہ ان کے عہد میں متداول تھیں، اس سے بعض لوگوں کو صاحب ھدایہ کے متعلق قلت نظر اور ان حدیثوں کے متعلق ضعف کا شبہ ہونے لگا؛ حالاں کہ نہ تو صاحب ھدایہ کا شغل علم حدیث میں کم تھا، کیوں کہ وہ خود بہت بڑے محدث اور حافظ الحدیث تھے، اور نہ جو حدیثیں وہ بیان کرتے ہیں وہ ضعیف ہیں؛ کیونکہ یہ سب حدیثیں اگلے ائمہ کی کتابوں سے منقول ہیں۔ (مقدمة منية الألمعي فيما فات من تخرج أحاديث الهداية للزيلعي، مع مقدمة نصب الراية للشيخ محمد عوامة: ۳۵۹)

الغرض احناف نقدِ اسناد کو خاص طور سے اہمیت دیتے ہیں اور تحقیق اسناد کا بھی خاص طور سے اہتمام کرتے ہیں، کسی کے لئے اس امر سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے،

اور نہ ہی کسی کی مجال ہے کہ وہ یہ کہے کہ" علماء احناف روایات میں نقدِ اسناد کا اہتمام نہیں کرتے"۔

علماء متقدمین ومتاخرین کے مابین منہج حدیث میں فرق:

قرن ثانی سے تعلق رکھنے والے اکثر علماء اور محدثین فقہاء، حدیث کو تابعین یا کبارِ تابعین سے روایت کرتے ہیں اور ان میں بعض تو ایسے ہیں، جن کو بعض صحابہ کرام کی ملاقات نصیب بھی ہوئی ہے، ایسے علماء اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مابین عموما دو یا تین روات ہی ہیں، ان کو نقد اسناد کے لئے صرف ایک یا دو راوی کی تحقیق کرنی پڑتی ہے، کیونکہ راوی اعلی تو صحابیٔ رسول ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے اور اہل سنت والجماعت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ تمام کے تمام صحابہ عادل ہیں، اور صحابہ کے علاوہ اسناد کے دیگر رواۃ اکثر ثقات ہیں۔

قرنِ ثانی کے محدثین ان روات کے احوال سے زیادہ واقف تھے، کیوں کہ ان روات کے احوال ان کے سامنے موجود تھے، اور زمانہ بھی قریب قریب تھا، کیوں کہ وہ ان کے شیخ یا شیخ الشیوخ تھے، لہٰذا جب ثقہ راوی ان کے واسطے سے حدیث کو بیان کرتا، چاہے مسنداً ہو یا مرسلاً، تو وہ اسے قبول کر لیتے تھے۔

محدث کبیر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م:۱۱۷۶ھ) نے **"الانصاف في بيان سبب الإختلاف"** میں قرن ثانی کے اہل علم کے طرز عمل اور طریقۂ عمل پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے اور ان وجوہات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے علماء متاخرین نے علماء متقدمین کے منہج اور طریقۂ عمل کی مخالفت کی ہے۔ مولانا عبد الرشید نعمانیؒ فرماتے ہیں کہ: "پھر دوصدی کے بعد ایسے چند امور ظاہر ہوئے، جن کی وجہ سے ان حضرات محدثین کو علماء متقدمین کے

طریقہ سے الگ طریقہ اختیار کرنا پڑا'' جن کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

(ا) متقدمین مؤلفین براہ راست مشاہیر تابعین یا کبار تبع تابعین کے شاگرد تھے، بایں وجہ ان کو اسناد کے بارے میں تحقیقات کی بہت کم ضرورت پیش آتی تھی، لیکن بعد کے دور میں وسائط اسناد پہلے سے کئی گنا بڑھ گئے تھے؛ لہٰذا اس دور کے محدثین کو تاریخ رجال کی طرف مستقل توجہ کرنی پڑی، جس سے اسماء الرجال کا عظیم الشان فن مدون ہوا، یہ کوئی معمولی کام نہ تھا، ہر روایت کے سلسلہ اسناد میں جتنے لوگوں کے نام آئے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی بابت یہ معلوم کرنا کہ کون تھا، کیسا تھا، کیا کرتا تھا؟ اس کا چال چلن کیسا تھا، سمجھ بوجھ کیسی تھی، ثقہ تھا یا غیر ثقہ، عالم تھا یا جاہل، ذہین تھا یا غبی، حافظہ کیسا تھا، یادداشت کا کیا حال تھا، کہاں کا باشندہ تھا، کس قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، کہاں کہاں تحصیل علم کی، کن کن شیوخ سے ملا، کب پیدا ہوا اور کس وقت وفات پائی وغیرہ وغیرہ ان جزئی امور کا پتہ چلانا کتنا کٹھن کام تھا، مگر محدثین کے ایک بڑے گروہ نے اس کام کے لیے اپنی عمریں وقف کردیں، شہر شہر پھرے، گاؤں گاؤں میں پہنچے، راویوں سے خود جا کر ملے، ان کے متعلق ہر قسم کے حالات دریافت کئے، جن کی بدولت ہر روایت کے بارے میں اسناد کے اعتبار سے قوت وضعف، صحت وبطلان اور اتصال وانقطاع کا فیصلہ کرنا آسان ہو گیا اور حدیث کے متعلق بہت سی نئی اصطلاحیں مثلاً صحیح، حسن، عزیز، غریب، ضعیف، مسند، مرسل، منقطع وغیرہ عالم وجود میں آئیں۔

اگلے (متقدمین) علماء کے یہاں مسند ومرسل اور صحیح وحسن کی کوئی تفریق نہ تھی، وہ سب اقسام کو یکساں قابل حجت قرار دیتے تھے، لیکن اس صدی کے شروع ہی میں ارباب روایت میں حدیث مرسل کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا، بعض نے اس کو حجت تسلیم

کرنے سے انکار کیا، بعض نے اس کا درجہ مسند کے بعد رکھا اور بعض نے اس کو مسند پر ترجیح دی۔

مرسل کا انکار اگرچہ بعض ارباب روایت نے اپنے خیال میں احتیاط کے پیش نظر کیا تھا ؛لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کو متعدد مسائل میں ، جہاں مرسل کے علاوہ اور کوئی روایت مسنداً ان کے علم میں نہ تھی ، اگلے ائمہ سے اختلاف کرنا پڑا اور فقہاء مجتہدین سے ارباب ظواہر کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی ہے ، متاخرین میں دارقطنی (م:۳۸۵ھ) اور بیہقی (م:۴۵۸ھ) بڑے نامور محدث گزرے ہیں ؛مگر ان دونوں کی یہ کیفیت ہے کہ سند پر سند اور روایت پر روایت ذکر کرتے چلے جاتے ہیں ، اور اس کے ضعف کی ان کے پاس بجز اس کے کوئی دلیل نہیں ہوتی کہ اسے مرسل ثابت کریں یا موقوف کہہ دیں۔

(۲) اس وقت تک مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے، جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں ، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال بھی درج کئے جائیں ؛لیکن اس دور میں یہ انداز بدل گیا، اب ارباب روایت نے ہر نادر نوشتے اور غیر متداول صحیفے کا کھوج لگایا تھا، حجاز ،عراق ،شام اور مصر؛ جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد و غرائب ، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں ، جن کی روایت اسی خاندان میں محدود و منحصر تھی ، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت ، جس کو ان سے صرف ایک آدھ شخص روایت کرتا چلا آتا تھا ،غرض تمام پریشان اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر طرف سے جمع کر لی گئیں تھیں ، طرق و اسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش و تتبع سے ایک ایک روایت کی سو سو بلکہ اس سے بھی زیادہ اسنادیں مل جاتی تھیں ، اس طرح تمام اقالیم کا علم روایت ، جو اب تک خاص تھا ، سینوں یا سفینوں میں

منتشر اور پراگندہ تھا، اس صدی میں محدثین کی کوشش سے یکجا ہو گیا تھا۔

ان غرائب وافراد اور نوادر و آثار کے جمع ہو جانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ و تابعین اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت - جو درایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی - ان روایات کی صحت پر مصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چوں و چرا کرنا دیدہ و دانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے۔ ادھر عام اہل فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدم تعامل وعدم توارث کی بناء پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علماء صحابہ و تابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی تو مجبوراً دوسرے استدلالات سے کام لیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا کہ اگر اسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انہیں کوئی حدیث مل جاتی تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے؛ لہٰذا صحابہ و تابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا، اس کی علت قادحہ نہیں بن سکتا۔

اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اور ارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اور ان مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی اور صحابہ وتابعین کے جو فتاویٰ، ان روایات کے خلاف ملے، انہیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ ھم رجال ونحن رجال. (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں، یعنی جس طرح انہیں اجتہاد کا حق تھا، ہمیں بھی ہے)۔

(۳) ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ صحابہ کرام کے درمیان فروعی مسائل میں اختلاف ہے، صحابہ کرام میں بعض حضرات اس طرح بھی عمل کرتے ہیں اور دوسرے بعض

حضرات دوسرے طریقہ پر عمل کرتے ہیں اور دونوں طریقے ان کے درمیان معروف ومشہور تھے، بعض صحابہ کرام نماز میں بسم اللہ جہراً پڑھتے تھے، اور بعض صحابہ سراً پڑھتے تھے اور بعض نماز کی شروع میں دعاء استفتاح پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے، اور بعض صحابہ کرام نماز میں تین جگہ رفع یدین کرتے تھے اور بعض صرف تکبیر اولیٰ میں رفع کرتے تھے اور بعض حضرات نماز میں دو سلام کرتے تھے اور بعض ایک ہی کرتے تھے اور بعض حضرات نماز میں امام کے پیچھے سراً فاتحہ الکتاب پڑھتے تھے اور بعض امام کے پیچھے بالکل قراءت نہیں کرتے تھے، اور بعض صحابہ نماز جنازہ میں چار تکبیر کہتے تھے اور بعض سات مرتبہ کہتے تھے، اس طرح صحابہ کرام کے مابین دو طریقے چلتے تھے جیسا کہ صحابہ کرام سے یہ ثابت ہے کہ بعض حضرات اذان میں ترجیع کے قائل تھے اور بعض ترجیع نہیں کرتے تھے اور بعض حضرات اقامت میں وتر کے قائل تھے اور بعض شفع کرتے تھے اور اس طرح کے دونوں عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں اور بعض، بعض کے مقابلہ میں راجح ہے، جس نے مرجوح پر عمل کیا اس نے بھی جواز ہی پر عمل کیا۔

جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ (م:۷۲۸ھ) نے دونوں عمل کے جواز کی اپنے فتاویٰ میں صراحت فرمائی ہے۔

الغرض علماء سلف اصل مشروعیت میں اختلاف نہیں کرتے تھے، دونوں طریقے ان کے نزدیک جائز تھے؛ البتہ ان کے درمیان اولیت میں اختلاف تھا اور جو حضرات دو صدی کے بعد آئے، ان کے طرز عمل سے اس اختلاف کو بڑھاوا ملا، کیوں کہ جو طریقے ان کے نزدیک مختار تھے ان کو ثابت کیا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے قراءت خلف الامام کے

وجوب میں مستقلاً کتاب تصنیف کردی اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرنے میں رسالہ لکھ دیا اور اسے واجب قرار دینے کی کوشش کی اور ان میں سے بعض حضرات نے نہ صرف اپنے مذہب مختار کو ثابت کرنے پر اکتفاء کیا؛ بلکہ جن ائمہ نے ان کی مخالفت کی، ان پر طعن و تشنیع بھی کرنے لگے۔

(۴) ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا جب معتزلہ سے مناظرہ ہوا اور آپ نے اپنے دلائل کے ذریعہ ان کو مغلوب کردیا، چناں چہ آپ فرماتے تھے کہ: اعمال بالجوارح ایمان سے مرتبہ میں مؤخر ہے، اور مؤمن گنہگار اللہ تعالی کی مشیت میں ہے؛ چاہے اسے اس کے گناہ پر سزا دے، یا اسے معاف کردے، اور اس کی توبہ قبول کرلے، نیز فرماتے تھے کہ معاصی بندہ کو ایمان سے خارج نہیں کرتے۔

معتزلہ نے امام ابوحنیفہؒ پر ارجاء کا الزام لگایا، جیسا کہ سید شریف جرجانی نے شرح مواقف میں بیان کیا ہے کہ صدر اول میں معتزلہ- جو امام اعظمؒ کے مخالف تھے قدر کے مسئلہ میں- مرجئہ سے پکارتے تھے، بلکہ معتزلہ تمام مذہب اہل سنت والوں کو مرجئہ کے نام سے پکارتے تھے، تو ان کو دیکھا دیکھی اہل ظواہر- جنہوں نے نص کے ظاہر پر اکتفاء کیا- سمجھ بیٹھے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول مرجئہ کے قول کے مانند ہے اور غسان نامی ایک شخص (کوفی مرجئی) نے جب یہ سنا کہ معتزلہ امام صاحب کو مرجئہ کہتے ہیں، تو اس نے اپنے مسلک کو رائج کرنے کے لئے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا اور امام ابوحنیفہؒ کو مرجئہ میں شمار کیا؛ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ انتساب ایک افتراء اور بہتان ہے۔

اسی طرح مامون رشید کے عہد امارت میں، جو قضاۃ تھے، انہوں نے مسئلہ خلق

قرآن میں رواۃ کو آزمایا، وہ رواۃ حدیث جو اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر تھے امام ابوحنیفہؒ کی طرح ان قضاۃ سے سزا بھگتنا پڑی، امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام نفسی غیر مخلوق ہے اور جو کلام لفظی ہے وہ مخلوق ہے جیسا کہ امام بخاریؒ (م:۲۵۶ھ) کا مسلک ہے، یہ (ارجاء اور مسئلۂ خلقِ قرآن) وہ چند الزامات تھے، جو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے نیز ان کے علوم اور ان کے طریقۂ نقد روایات سے انحراف کا سبب بن گئی، اور محدثین نے آپ کے اصول وضوابط سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

(۵) ایک بات یہ ہے کہ قدیم زمانے سے علماء کرام دو جماعت میں منقسم ہے، ان میں ایک جماعت حفاظ حدیث کی ہے، جن کا مشغلہ روایت کے ضبط وحفظ کا ہے، حفظ وضبط روایات ان کے لئے زیادہ اہمیت رکھتی تھی اور یہ حضرات روایت کو جس طرح سنتے تھے، اسی طرح ادا کرنے کا اہتمام کرتے تھے، ان روایات سے مسائل کے استنباط کی نہ صلاحیت رکھتے تھے اور نہ ہی یہ ان کا موضوع تھا۔

دوسری جماعت وہ تھی جن کا مشغلہ روایات ونصوص سے احکام کا استنباط واستخراج تھا۔

پہلی جماعت کے علماء جو روایات اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نقل کرنے میں زیادہ اہتمام کرتے تھے اور ان میں زیادہ فقاہت نہیں تھی، ان کی نظر وہاں تک نہیں پہنچ سکی، جہاں ایک مجتہد کی نظر پہنچتی ہے، اور اس دقیق معلومات پر وہ مطلع نہیں ہوئے، جو ایک مجتہد کو ہوتی ہے، اسی چیز نے ان میں تعصب پیدا کیا اور ائمہ فقہاء کی شان میں نازیبا کلمات کہے۔ چناں چہ احمد بن عبد اللہ العجلیؒ نے امام شافعی کے بارے میں کہا کہ وہ ثقہ تو ہے؛ لیکن وہ اصحاب رائے اور اصحاب کلام میں سے ہیں، ان کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے۔

ابو حاتم الرازیؒ (م:۲۷۷ھ) نے امام شافعیؒ (م:۲۰۴ھ) کے بارے میں کہا: امام شافعیؒ فقیہ تو ہے؛ لیکن ان کو حدیث کی کوئی معرفت نہیں ہے، چناں چہ اس طرح کی جرح ان لوگوں سے مخفی نہیں ہے جو اس فن سے واقف ہیں۔

قرن ثالث کے اندر تدوین حدیث میں اُمور مذکورہ کا اُثر:

قرن ثالث میں تدوین حدیث کے اندر ان امور کا خاص اثر پڑا، یہی وجہ ہے کہ اس قرن میں تدوین حدیث دوسرے انداز پر ہوئی۔

اس دور میں جمع روایات، تنقید احادیث، اصول روایت اور امتیاز مراتب کے سلسلہ میں بہت سی ایسی نئی چیزیں پیدا ہوئیں جن کی بناء پر اس دور کے مصنفین کو حدیث کی تدوین اپنے اپنے ذوق کے مناسب نئے انداز سے کرنی پڑی، گزشتہ مؤلفین پہلو بہ پہلو آثار صحابہ و تابعین کو بھی درج کرتے تھے، اس عہد میں حدیث کو آثار سے علیحدہ کر کے مسند احادیث کے جمع و استقصاء کا اہتمام کیا گیا، چناں چہ ہر راوی کی تمام شاذ و نادر اور غیر مرتب روایتوں کو یکجا کیا گیا، اور مسانید کی تصنیف کا آغاز ہوا۔

(الإمام ابن ماجه و كتابه السنن: ۷۹-۹۶)

علماء سلف و خلف کے تنقید احادیث کی دونوں طریقوں کے درمیان مقارنت و مقابلہ کرنے سے ہمارے سامنے یہ بات واضح ہوئی کہ علماء سلف ان روایات کو قبول کرتے تھے، جو مرفوع عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیثیت سے معروف و مشہور ہیں اور ان روایت کو قبول کرتے تھے، جو صحابہ اور تابعین کے فتاوی اور اقوال سے بھی مؤید ہیں، بہر حال وہ روایات غریبہ اور نوادر جو صحابہ کرام اور تابعین کے توارث عمل اور ان کے فتاوی کے مخالف ہوتیں، تو

وہ ایسی روایات کورد کردیتے اور وہ ان کو شاذ اور معلول قرار دیتے، جیسا کہ امام مجتہد قاضی ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) فرماتے ہیں:

"فعليك من الحديث بما تعرفه عامة، وإياك والشاذ منه إلخ" یعنی ایسی حدیث کولازم پکڑو جس کو عام لوگ پہچانتے ہوں، اور انوکھی حدیث سے گریز کرو، اس کے بعد امام ابو یوسف نے اپنی سند سے آں حضرت ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا: **"إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني، يوافق القرآن، فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني"**. یعنی: لوگ میرے حوالے سے حدیث پھیلائیں گے، جس کوتم قرآن کے موافق پاؤ، وہ میری حدیث ہے، اور جس کوتم قرآن کے مخالف پاؤ، تو جان لو کہ وہ حدیث میری نہیں۔ اسی طرح اور بھی کئی حدیثیں روایت فرمائیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی صحت معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا قرآنِ کریم سے موازنہ کیا جائے، اور معلوم ہو کہ حدیث اس کے مخالف ہے تو اسے چھوڑ دی جائے۔

(الرد علی سیر الأوزاعی: ۲۴-۳۱)

اوراس طرح جب کوئی حدیث مرسل یا منقطع طریق سے آئے لیکن انقطاع اسناد کے باوجود امت نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے، یعنی انقطاع سند کے باوجود صحابہ کرام اور تابعین کا اس پر عمل ہے، تو اس طرح کی روایات علماء سلف کے یہاں مقبول اور معمول بہ ہیں، علماء سلف کے یہاں حدیث کا ارسال اور انقطاع ہونا قادح نہیں ہے۔

رہا محدثین متأخرین کا مسلک ومشرب، تو انہوں نے طرق حدیث کے جمع کرنے کا اہتمام کیا اور غریب ونادر احادیث کی تلاش کی اور انہوں نے جب غریب ونادر احادیث کو صحیح

سند سے پایا تو بلا چوں و چرا قبول کرلیا اور دوسروں کو بھی ان روایات کے قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے پر اصرار کیا، اگر چہ روایات صحابہ اور تابعین کی اور ان کے اقوال و فتاوی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، اور احادیث مرسلہ و منقطعہ کو اتصال سند نہ ہونے کی وجہ سے رد کر دیا۔

علماء سلف و خلف کے یہاں قبولیت حدیث اور رد حدیث کے بارے میں یہی بنیادی فرق ہے، اور یہ ان کے درمیان اختلاف کا بڑا سبب بنا، اس لئے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی روایت علماء سلف کے نزدیک شاذ اور معلول ہوتی ہے (جیسے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک) صحابہ کرام اور تابعین کے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے؛ لیکن وہی روایت علماء متاخرین کے نزدیک اتصال سند اور تعدد طرق اور اس کے رواۃ کے عادل ہونے کی وجہ سے صحیح ہوتی ہے۔

مثلاً قلتین کی حدیث اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، بعد کے دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض ارباب روایت نے اپنے مذہب کی بنا اسی حدیث پر رکھی؛ لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا، انہوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

کیا احناف کی علوم حدیث اور مصطلح الحدیث سے متعلق مستقل تالیفات ہے؟

اس موقع سے یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ علوم حدیث و مصطلح الحدیث میں تالیف وتحریر کی بابت کا ایک رخ، جس کو علماء اصول فقہ نے اصولی کتابوں میں "مبحث السنة" کے تحت اختیار کیا ہے، وہ بھی اس قبیل کی چیز ہے؛ کیوں کہ اصول فقہ میں کتاب وسنت سے استدلال اور استنباط و استخراج مسائل کے قواعد اور اصول بیان کئے جاتے ہیں، اور علوم الحدیث و مصطلح الحدیث کے بنیادی قواعد بھی اسی مقصد سے وضع کئے گئے ہیں؛

اس لئے علوم حدیث کی تالیف وتدوین کی کوششوں میں ان کتابوں کو بھی شمار کیا جائے گا، اگرچہ اصول فقہ کی کتابوں میں مندرج اس حصہ کی حقیقت دورِ اول کے کام کی طرح ہے، اس اعتبار سے کہ یہ ان میں ایک ضمنی چیز ہے کہ ان کتابوں میں کتاب واجماع اور اجتہاد وقیاس کی بحثوں کے ساتھ ایک بحث یہ بھی آتی ہے؛ لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے اس اعتبار سے استقلال بھی ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں کا مقصد اسی قسم کے اصول وقواعد کو بیان کرنا ہے، جب کہ علوم حدیث کی تالیف میں دور اول کا کام زیادہ تر متون حدیث کی جمع وتحقیق کے کام کے ضمن میں یا رجال کے تذکروں کے ضمن میں ہوا ہے۔

بالخصوص فقہاء حنفیہ نے تو علوم حدیث پر زیادہ تر کام اصول فقہ کی کتابوں کی صورت میں ہی کیا ہے، اگرچہ انہوں نے اپنی اپنی صلاحیت اور ذوق ومزاج کے مطابق خوب خوب دادِ تحقیق حاصل کی ہے اور اس بابت انہوں نے یہ نہیں سوچا کہ یہ ایک مبسوط کام کا جزء ہی تو ہے اس لئے اس کو مختصر ہی رکھا جائے؛ بلکہ تالیف کے مقصد کی رعایت کے ساتھ کافی لمبی لمبی بحثیں فرمائی ہیں۔

چونکہ حنفیہ کا زیادہ تر کام اصول فقہ کے ضمن میں ہوا ہے؛ اس لئے علوم حدیث اور مصطلح الحدیث میں ہم کو حنفیہ کی مستقل تالیفات بہت کم ملتی ہیں، اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس بابت ان کی نادر تحقیقات مل جاتی ہے، اس کے باوجود اس حیثیت سے لوگ اس سے کم استفادہ کرتے ہیں، کیونکہ ان کتابوں کو عموماً اس اعتبار سے نہیں دیکھا جاتا۔

یوں تو فقہ حنفی کی اصول کی تمام کتابوں میں اس بابت بہت اچھی اور محدثانہ انداز میں بحثیں ملیں گی، مثلاً "التحریر" اور اس کی شرح، نیز "مسلم الثبوت" اور اس کی شرح

وغیرہ، لیکن اصل موقع سے فن کی دو مفصل کتابوں کا ذکر مقصود ہے، ایک ابوبکر جصاص رازی (م:۳۷۰ھ) کی کتاب اور دوسرے شمس الائمہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) کی کتاب۔

ابوبکر جصاص کا نام بحیثیت مفسر وفقیہ معروف ہے، ان کی کتاب "أحکام القرآن" موضوع کی اولین شائع ہونے والی کتابوں میں اور بہت متداول ہے، اسی کے مقدمہ کے طور پر ان کی کتاب اصول پر "الفصول في الأصول" معروف ہے، جو کویت سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے، اس کی تیسری جلد: ص:۳۱-۲۱۲ تک سنت کی بحث میں ہے، ویسے تو اس کے بعد بھی کچھ حصہ ہے جس میں آنے والی گفتگو محض فقہی و اصولی نقطۂ نظر سے ہے؛ مگر اس سے قبل کا حصہ اسی انداز کی بحثوں پر مشتمل ہے؛ بلکہ فی الجملہ اس اسلوب پر بھی مشتمل ہے، جو علوم الحدیث و مصطلح الحدیث کا امتیاز ہے اور خیال رہے کہ جصاص، رامہرمزی کے فی الجملہ ہم عصر ہیں، جصاص کی وفات ۳۷۰ھ میں اور رامہرمزی کی ۳۶۰ھ ذکر کی جاتی ہے۔

شمس الائمہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) کا نام بھی معروف ہے، اصول میں ان کی کتاب "اصول السرخسی" کے نام سے معروف ہے، اس کتاب کا بھی تقریباً ایک ربع حصہ مصطلح الحدیث کی تفصیلات اور بحثوں پر مشتمل ہے۔ (اصول سرخسی کا یہ حصہ استقلالاً شائع ہوجائے تو بہت اچھا ہو)

اس سلسلہ کے رسائل میں ایک تو رضی الدین محمد بن ابراہیم حلبی معروف بہ ابن الحنبلی (متوفی:۹۷۱ھ) کا رسالہ "قفو الأثر" ہے اور دوسرا علامہ مرتضیٰ حسینی زبیدی بلگرامی (متوفی: ۱۲۰۵ھ) کا رسالہ "بغیة الأریب" ہے، یہ دونوں رسالے حافظ ابن حجر کی نخبہ کے

انداز پر ہیں، ان دونوں حضرات سے پہلے سید شریف جرجانیؒ (متوفی:۸۱۶ھ) نے بھی اصول پر ایک رسالہ لکھا ہے، جو "**مختصر الجرجاني**" کے نام سے معروف ومطبوع ہے، بعض علماء نے نخبہ ونزہۃ کی شرح کا کام کیا ہے؛ لیکن اس میں حسبِ موقع حنفیہ کے اصول وقواعد کونمایاں کیا ہے، مثلاً ملا علی قاری (متوفی:۱۰۱۴ھ) قاضی محمد اکرم سندھی اور قاسم بن قطلو بغا (متوفی: ۸۷۹ھ) کی شروح، قاضی اکرم کی شرح "**امعان النظر**" ملا علی قاری کی شرح "**مصطلحات أهل الأثر علی شرح نخبة الفكر**" اورابوالحسن سندھی کی شرح۔

ادھر سوسال کے عرصہ میں برصغیر میں جو علمی کام بالخصوص حدیث سے متعلق ہوا ہے، اس میں یہ فن بھی توجہ سے محروم نہیں رہا؛ بلکہ اس پر بھی بڑے اہتمام سے کام ہوا ہے اور خصوصیت سے اہم متون حدیث کی جوشروح تألیف کی گئی ہیں، ان میں مقدمات اس سلسلہ کی اہم کڑی ہیں، جن میں علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی شرح مسلم "**فتح الملهم**" کا مقدمہ نہایت اہمیت کا حامل ہے، جیسا کہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے فرمایا ہے۔

اس سلسلہ کی اہمیت پر ایک اہم نمایاں جزء "**إعلاء السنن**" کا مقدمہ اصول حدیث ہے، جو "**قواعد فی علوم الحدیث**" کے نام سے شائع ہے، یہ مستقل اشاعت شیخ عبدالفتاح کے حواشی وتحقیقات سے مزین ہے، نیز شیخ کی تحقیق وتعلیق کے ساتھ اس سلسلہ کی ایک دوسری اہم چیز بھی شائع ہوئی ہے، وہ ہے سید شریف جرجانی کے رسالہ پر مولانا عبدالحی لکھنوی کی شرح جو "**ظفر الأماني**" کے نام سے معروف ہے، اس میں اگر چہ فقہ حنفی کے اصول کی بنیاد پر اہتماماً کام نہیں ہوا؛ لیکن شرح فی نفسہ بڑی اہم ہے، اور ممتاز علماء عرب نے بھی اسکو بہت سراہااور اس سے استفادہ کیا۔ (مقدمہ ظفر الأماني: از مولانا تقی الدین ندوی:۱۹)

شیخ نے "قفو الأثر" اور "بغية الأريب" کو بھی اہتمام سے شائع کیا ہے؛ مگر بس متن کی تصحیح وغیرہ کی حد تک، اور "قفو الأثر" کی بہت تعریف فرمائی ہے، فرمایا ہے کہ یہ سابق تمام کتابوں کا خلاصہ اور لب لباب ہے؛ اس لئے "قفو الأثر وصفو علوم الأثر" ہے۔

(مقدمہ قفو الأثر: ۲۹)

اس میں کوئی شک نہیں کہ علوم حدیث اور مصطلح الحدیث سے متعلق حنفیہ کا زیادہ تر کام اصول فقہ کے ضمن میں عربی کتابوں میں ہوا ہے؛ لیکن میری کوتاہ نظر کے اعتبار سے مستقلاً اردو زبان میں اب تک کوئی کتاب طبع نہیں ہوئی ہے، ضرورت تھی اس زبان میں بھی کوئی رسالہ یا کتاب شائع کی جائے، تاکہ اصول احناف یکجا جمع ہوجائے اور طالب علم اور حدیث سے ذوق وشوق رکھنے والوں کے لئے مفید ثابت ہو۔

حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم کی تلاش وجستجو جاری تھی کہ کوئی ایسی کتاب مل جائے جس میں حنفی اصول حدیث کو یکجا جمع کیا گیا ہو، اسی درمیان مولانا اکرام صاحب پارکھیتی کی دارالعلوم ماٹلی والا حضرت کی خدمت میں حاضری ہوئی، تو آپ نے عبدالمجید الترکمانی کی "دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية" آپ کی خدمت میں پیش فرمائی، نیز ایک اور کتاب ایک حنفی عالم کیلانی محمد خلیفہ کی "منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق" دارالعلوم کے کتب خانہ سے آپ کو مل گئی، تو آپ کی خوشی کی انتہاء نہ رہی، اس کے علاوہ اور بھی کچھ مواد آپ کے پاس جمع تھا، آپ نے کام کی نوعیت سمجھاتے ہوئے یہ سارا مواد اس عاجز کے سپرد فرمایا۔

کئی ماہ کی محنت کے بعد جب اس کو مرتب کر کے مکرمی ومخدومی حضرت مولانا اقبال

صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم کی خدمت میں پیش کیا تو مولانا نے مضمون کی تحسین فرمائی، اور تعریفی و تشجیعی کلمات فرمائے۔

اظہار تشکر:

اس موقع پر مکرمی و مخدومی حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم (مہتمم و شیخ الحدیث دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ) کا احسان شناس ہوں کہ آں محترم نے بے بضاعتی کے باوجود اعتماد کرتے ہوئے یہ علمی کام سپرد فرمایا، اتنا ہی نہیں؛ بلکہ شروع سے اخیر تک آپ کی رہنمائی رہی، نیز آپ نے اس کتاب کی تکمیل پر ایک وقیع مقدمہ بھی تحریر فرمایا، آپ کے متعدد امتیازی اوصاف وکمالات میں سے ایک نمایاں وصف خوردنوازی اور افراد سازی بھی ہے، اللہ تعالی آپ کے علم اور عمر میں برکت عطا فرمائے، اور آپ کے سایہ کوتا دیر قائم رکھے۔ آمین

اسی طرح استاذ محترم حضرت مولانا ارشد صاحب پالنپوری مدظلہ (استاذ شعبۂ تخصص فی الحدیث) کا بھی ممنون ومشکور ہوں کہ آپ نے اپنی مشغولیات کے باوجود تمام اصطلاحات پر نظر ثانی فرمائی۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی مجتبیٰ حسن قاسمی دامت برکاتہم (استاذ حدیث وفقہ، مرتب فتاویٰ فلاحیہ) کا بھی ممنون ومشکور ہوں کہ آپ نے بھی اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود از اول تا آخر نظر فرما کر کتاب کی تہذیب وتصحیح فرمائی، اور وقتاً فوقتاً رہنمائی فرماتے رہے۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی عبد الرشید صاحب منوبری دامت برکاتہم (استاذ حدیث وفقہ، مرتب فتاویٰ دار العلوم ماٹلی والا) کا بھی ممنون ومشکور ہوں کہ آپ نے بھی اپنی

مصروفیات کے باوجود کتاب پر نظر فرما کر اپنے قیمتی مشورے و آراء سے رہنمائی فرمائی۔

اللہ تعالی ان تمام کی کاوشوں کو قبول فرمائیں اور دارین میں بہترین بدلہ نصیب فرمائے۔ آمین

اسی طرح کتاب کی کمپیوٹر کتابت ، اصلاحات وترمیمات کی زحمت اٹھانے والے رفیق محترم مولانا یوسف صاحب سندراوی کا بھی بے حد شکر گزار ہوں۔

اخیراً ان جملہ معاونین کا ممنون ومشکور ہوں جنھوں نے بندہ کا کسی بھی طرح کا تعاون کیا، اللہ رب العزت سے دعا ہے، اس کتاب کو قبول فرما کر طلبۂ حدیث کے لئے نفع بخش بنائے ، اور اس خدمت کو راقم اور اس کے والدین واساتذہ کے لئے صدقۂ جاریہ اور نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔ آمین

عبداللہ بن محمد لاجپوری

استاذ دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

۲۵ / جمادی الاخریٰ ۱۴۳۹ھ

پہلا باب: خبر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ الّذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام علی سید الکائنات، محمد و علیٰ اله و صحبه أجمعین، أما بعد:

فصل اول: اقسام خبر باعتبار نقل

احناف کے یہاں تعدادِ اسانید کے اعتبار سے حدیث کی قسمیں:

متقدمین اور متاخرین احناف کے نزدیک بہ لحاظ تعداد اسانید حدیث کی تین قسمیں ہیں:

(۱) متواتر (۲) مشہور (۳) آحاد۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م:۴۳۰ھ)، علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ)، امام بزدویؒ (م:۴۸۲ھ)، شارح اصولِ بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ)، علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م:۱۳۰۴ھ)، علامہ محمد اکرم السندھیؒ وغیرہ حضرات نے بھی بہ لحاظ تعداد اسانید حدیث کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے، ائمہ احناف نے تقسیم ثلاثی ذکر کرنے میں امام عیسیٰ بن ابانؒ (م:۲۲۱ھ) کی پیروی کی ہے۔

(۱) قاضی ابوزید الدبوسی رحمۃ اللہ علیہ (م:۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

قال عیسی بن أبان: الأخبار ثلاثة أقسام: قسم یضلل جاحده، وقسم یخشی المأثم علی جاحده، ولا نضلله، وقسم لا یخشی ولا یأثم علی جاحده.

قاضی ابوزید آگے فرماتے ہیں: **وهو الصحیح عندنا.** (تقویم الأدلة: ۲/ ۳۲۴-۳۲۵)

(۲) اصول سرخسی کی مراجعت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) نے بھی خبر کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے، گرچہ صراحتاً اس کا تذکرہ انہوں نے نہیں کیا ہے۔

(دیکھیے: اصول سرخسی: ۱/ ۲۱۲-۲۲۰)

(۳) امام بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

فأما الاتصال برسول الله -صلى الله عليه وسلم-فعلى مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضرب شبهة صورة، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى. أما المرتبة الأولى: فهو المتواتر، والثاني المشهور، والثالث خبر الواحد. (كنز الوصول إلى معرفة الأصول المعروف بہ "اصول بزدوی": ص:۱۴۹، ط: آرام باغ، کراچی)

(۴) شارح اصول بزدویؒ علامہ عبدالعزیز البخاریؒ (م:۷۳۰ھ) نے بھی اسی تقسیم کو باقی رکھا ہے۔ (دیکھیے: کشف الاسرار: ۲/۶۵۴-۶۵۵، التحریر: ۳۰۸-۳۱۱)

علامہ محمد اکرم السندھی- حافظ ابن حجر کی تقسیم کے ذکر کے بعد- محدثین وحنفیہ کے نزدیک اس اصطلاح کی فرق کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ثم إن هذا التقسيم على طريقة المحدثين، وفي أصول أئمتنا الحنفية جعلوا أقسام الخبر ثلاثة: المتواتر والمشهور والآحاد. (امعان النظر: ص/۳۱)

تین قسموں میں منقسم کرنے کی وجہ:

حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلے میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول "تلقی بالقبول" ہے، حنفیہ کے یہاں متواتر اور خبر واحد کے درمیان حدیث کی ایک اور قسم "خبر مشہور" کی اصطلاح پر غور کیا جائے، تو غالباً اسی اصول پر مبنی ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث: ۱۹)

اسانید کی تعداد کے اعتبار سے حدیث کی قسمیں:

محدثین کے نزدیک تعدادِ اسانید کے لحاظ سے، حدیث کی دو قسمیں ہیں: (۱) متواتر

(۲) آحاد، پھر آحاد کی تین قسمیں کی ہیں: (۱) غریب (۲) عزیز (۳) مشہور۔

(نزھۃ النظر: ۴۷-۴۸، القول المبتکر: ۴۷)

ان دونوں تقسیموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف کے نزدیک ''مشہور'' آحاد کی قسیم ہے، جو متواتر سے کم اور آحاد سے اوپر کا درجہ رکھتی ہے۔ یعنی **''مرتبة بين المرتبتين''** ہے، جب کہ محدثین کے نزدیک ''مشہور'' آحاد کی ہی ایک قسم ہے، اور وہ آحاد ہی کے حکم میں ہے۔

[مبحث اول: متواتر]

احناف کے یہاں متواتر کی تعریف:

متواتر کی تعریف علماء احناف، محدثین کی تعریف کے مطابق کرتے ہیں، ابن الحنبلي (م: ۹۷۱ھ) **''قفو الأثر''** میں فرماتے ہیں:

المتواتر: هو ما رواه عن استناد إلى الحسّ، دون العقل الصرف، عدد أحالت العادة تواطؤهم على الكذب فقط، أو رووه عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، ومستند رواية منتهاهم الحِس أيضاً. (قفو الأثر: ۴۶)

علامہ ظفر احمد تھانویؒ (م: ۱۳۹۴ھ) نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

(قواعد فی علوم الحدیث: ص/۳۱)

یہی تعریف محققین احناف کے نزدیک جامع ہے۔

ان کے علاوہ ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، ابوزید الدبوسی، (م: ۴۳۰ھ) علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، علامہ عبدالعزیز البخاریؒ (م: ۷۳۰ھ)، وغیرہ ائمہ احناف نے اپنے اپنے اعتبار سے متواتر کی تعریف ذکر کی ہے۔ (دیکھیے: الفصول: ۳/۳۷، تقویم الادلۃ: ۲۰۷، اصول سرخسی:

۱/ ۳۱۲، **كشف الأسرار: ۲/ ٦٦٥**)؛ لیکن انہوں نے "حس" کا ذکر نہیں کیا ہے، جو تعریف میں ضروری ہے، اور اس کی طرف علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) نے "ظفر الامانی" میں اشارہ فرمایا ہے، علامہ عبدالحیؒ فرماتے ہیں:

ورابع الشروط أن يكون ذلك الخبر مستنداً انتهاء ه إلى الحسّ من مشاهدة أو سماع، وهذا الشرط لم يذكره أرباب المتون، ولا بدّ منه. (ظفر الأمانی: ص: ۳۷)

متواتر کا حکم:

احناف اس کا حکم بھی محدثین کے مطابق مزید وضاحتوں کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ: اس کا انکار کفر ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں کہ جمہور اصولیین اور محدثین (نیز مالکیہ، حنابلہ اور جمہور شافعیہ) کے نزدیک قابل اعتماد اور صحیح قول یہ ہے کہ متواتر سے علمِ یقینی بدیہی ضروری حاصل ہوتا ہے۔ (**ظفر الأماني: ۴۶، کشف الأسرار: ۲/ ۳۶۰**، اصول سرخسی: ۱/ ۲۱۹، **الفصول: ۳/ ۳۷**، احکام الفصول: ۳۱۹-۳۲۰، العدة: ۲/ ۵۷-۶۳)

علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: **والمعتمد؛ بل الصحيح الذي عليه جمهور الأصوليين والمحدثين، هو أن العلم الحاصل به ضروري...** (ظفر الامانی: ص: ۳۷)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: **وجه قول عيسى أن ما يكون موجبا علم اليقين؛ فإنه يكفر جاحده كما في المتواتر الذى يوجب العلم ضرورة.** (اصول سرخسی: ۱/ ۲۱۹)

تواتر کی شرائط:

محققین احناف مثلاً ابن الساعاتیؒ (م: ۶۹۴ھ)، ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) وغیرہ کے نزدیک تواتر کے لیے درج ذیل تین شرطیں ہیں:

(۱) رواۃ کی تعداد اتنی ہو کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا، بہ الفاظ دیگر: بالاتفاق ان سے جھوٹ کا صادر ہونا عادۃً محال ہو۔

(۲) سند کی ابتدا سے لے کر انتہا تک ہر طبقہ میں رواۃ کی یہ کثرت باقی رہی ہو۔

(۳) روایت کا منتہیٰ کوئی امرِ حسّی ہو، یعنی راوی کسی بات کا سننا یا کسی کا دیکھنا بیان کرے۔ (بدیع النظام:۱۵۹، التحریر:۳۱۰، کشف الاسرار:۲/۶۵۷)

ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) فرماتے ہیں: اتفقوا في التواتر على شروط: أما في المخبرين، فإن يبلغوا عدداً يمتنع معه التواطؤ على الكذب، مستندين إلى الحسّ، مع تساوي الطرف والواسطة. (بدیع النظام:۱۵۹)

[مبحث ثانی: مشہور]

احناف کے یہاں مشہور کی تعریف:

احناف کے یہاں مشہور کی تعریف وہ ہے، جو اصلاً آحاد ہو؛ لیکن قرنِ ثانی وثالث میں اس کی روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو جائے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو۔ یعنی عہدِ صحابہ کے بعد تواتر کی حد کو پہنچ جائے۔ شہرت کا اعتبار قرنِ ثانی وثالث میں معتبر ہے، اس کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جمہور ائمہ احناف نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، شارح اصول بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، صاحب اصول الشاشی (م: ۳۲۵ھ) وغیرہم نے یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ محشی اصول الشاشی (ابن ملک صاحب) [م: ۸۵۴ھ] اور علامہ

عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) نے قرنِ ثانی وثالث میں اشتہار وشہرت کو معتبر مانا ہے۔

ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: **فحده ما كان وسطه وآخره على حد المتواتر وأوله على حد خبر الواحد.** (تقویم الأدلة: ۳۲۳/۲)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

المشهور ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار بنقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن بعدهم. (أصول البزدوی: ص: ۱۵۲)

شارح اصول بزدویؒ فرماتے ہیں:

المشهور من أقسام الاتصال، وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنىً، ثم انتشر في القرنِ الثاني. (كشف الأسرار: ۶۷۳/۲-۶۷۴)

مشہور کا حکم:

حدیث مشہور کے حکم کے سلسلے میں عموماً دو مشہور قول بیان کیے جاتے ہیں:

(۱) امام ابوبکر جصاص رازیؒ (م: ۳۷۰ھ) اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ مشہور مثلِ متواتر ہے، چناں چہ اس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوگا۔ (الفصول: ۵۱۸/۱)

(۲) جمہور احناف فرماتے ہیں کہ وہ موجب علم طمانینت ہے، یعنی قلب اس کے صحیح ہونے پر مطمئن ہوتا ہے؛ البتہ اس کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ توہمِ کذب وغلط ابھی موجود ہے، اس کا درجہ متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھا ہوا ہے، اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، شارح اصولِ بزدویؒ (م: ۷۳۰ھ)، قاضی

ابوزید الدبوسیؒ (م:٤٣٠ھ)، صاحب اصول شاشیؒ (م:٣٢٥ھ) وغیرہ حضرات اصولیین نے یہی حکم بیان فرمایا ہے، اسی کو عیسیٰ بن ابانؒ (م:٢٢١ھ) نے صحیح قرار دیا ہے۔

(الفصول:١/٥١٨)

علامہ بزدویؒ (م:٤٨٢ھ) فرماتے ہیں:

لما كان في الأصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل، فاعتبر نافي العلم.... لكن العلم بالمتواتر كان يصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتداءه وسكون إلى حاله فسمّي علم طمانينة والأول علم اليقين. (اصول بزدوی:ص:١٥٢)

شارح اصول بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:٧٣٠ھ) نے بھی یہی بات فرمائی ہے۔ (کشف الاسرار:٢/٦٧٧)

علامہ سرخسیؒ (م:٤٥٠ھ) امام عیسیٰ بن ابانؒ (م:٢٢١ھ) کے قول کو ذکر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: "فعرفنا أنّ الثابت بالمشهور علمُ طمانينة القلب؛ لا علم اليقين".

(اصول سرخسی:١/٢١٩)

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م:٤٣٠ھ) فرماتے ہیں: "ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين، وعن الخبر المشهور علم طمانينة". (تقويم أصول الفقه:٢/٣٢٥)

صاحبِ اصول الشاشیؒ (م:٣٢٥ھ) فرماتے ہیں: "والمشهور يوجب علم الطّمانينة". (أصول الشاشي:ص:٨١، نور الأنوار:٩، حسامي:١٥١)

ابوالیسر (م:٤٩٣ھ) فرماتے ہیں: حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ فریق اول کے نزدیک

مشہور کا منکر کافر ہے، فریق ثانی کے نزدیک کافر نہیں ہے؛ بل کہ اس کا انکار گمراہی ہے، علامہ سرخسیؒ نے کافر نہ ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے، اور اسی کی طرف ''میزان'' میں اشارہ بھی کیا گیا ہے۔ (کشف الاسرار: ۲/ ٦٧٤، ٦٧٥، میزان: ٤٣٠)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الأخبار. (أصول السرخسی: ۱/ ۲۱۹)

علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ)، علامہ ابن الہمامؒ (م: ۸٦۱ھ)، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ابن ملکؒ (م: ۸۵۴ھ)، ملا علی قاریؒ (م: ۱۰۱۴ھ) وغیرہم نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (کشف الأسرار: ۲/ ٦٧٥، التقریب: ص: ۳۱۱، التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۳٦، شرح المنار: ص: ٦١٩، توضیح المبانی: ص: ۳۰۸)

محی الدین ابن محمد عوامہ ''تقسیم الأخبار ودلالتها عند السادة الحنفية'' ص: ۵۹، ٦۰ پر فرماتے ہیں کہ امام جصاص رازیؒ (م: ۳۷۰ھ) کا متواتر اور مشہور کے بارے میں حکم، عیسٰی ابن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) سے مختلف نہیں ہے، دونوں نے متواتر کے بارے میں صراحت کی ہے کہ وہ موجب علم اضطراری ہے، اور مشہور کے بارے میں دونوں حضرات نے یہ صراحت کی کہ وہ موجب علم اضطراری نہیں ہے، امام جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) نے مشہور کے منکر کو کافر نہیں کہا ہے؛ بل کہ عیسٰی بن ابان (م: ۲۲۱ھ) کے قول کو اپنی ''فصول'' میں ذکر کیا ہے اور اس پر سکوت اختیار فرمایا ہے۔ (دیکھیے: الفصول: ۱/ ۵۱۹-۵۲۰)

علامہ جزائریؒ (م: ۱۳۳۸ھ) فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو امام ابو بکر جصاص رازیؒ (م: ۳۷۰ھ) کی عبارت سے وہم ہوگیا ہے کہ انھوں نے متواتر کی طرح مشہور کے منکر کو کافر کہا ہے؛ حالاں کہ بات ایسی نہیں ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے مشہور کے بارے میں جو کہا

ہے کہ وہ ''مفید علم'' ہے، اس سے مراد ''مفید علم نظری'' ہے، نہ کہ علم ضروری، اگر وہ اس کو ''مفید علم ضروری'' قرار دیتے، تو کہا جا سکتا تھا کہ وہ متواتر کی طرح مشہور کے منکر کو کافر گردانتے ہیں۔ (توجیہ النظر،ص:۴۴)

امام عبدالوہاب شعرانی (م:۹۷۳ھ) رقم طراز ہیں:

قد كان الإمام أبو حنيفة يشترط في الحديث المنقول عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قبل العلم به أن يرويه عن ذلك الصحابي جمع أتقياء عن مثلهم هكذا. (الميزان الكبرى:۱/۶۲)

جو حدیث حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو، اس کی بابت امام اعظمؒ عمل سے پہلے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کو متقی لوگوں کی ایک جماعت، صحابیؓ سے برابر نقل کرتی چلی آئی ہو۔

یہ قید کہ ''اس کو متقی لوگوں کی ایک جماعت صحابی سے برابر نقل کرتی آئے'' اس بات کی غمازی کر رہی ہے کہ حدیث کی روایت کرنے والے صحابی کی ذات تک خبر واحد ہو، مگر ان کے بعد اسے نقل کرنے والے بہت سے متقی اور پارسا راوی ہوں، یعنی صحابی کے بعد قرن ثانی اور قرن ثالث میں وہ متواتر ہو، اور جس قید کا امام شعرانی نے پتہ دیا ہے، وہ خود امام اعظمؒ سے بہ صراحت منقول ہے، چناں چہ حافظ ذہبیؒ (م:۷۴۸ھ) نے امام یحییٰ بن معینؒ (م:۲۳۳ھ) کی سند سے امام اعظمؒ (م:۱۵۰ھ) کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: **"آخذ بكتاب الله، فمالم أجد فبسنة رسول الله، والآثار الصحاح التي فشت عنه في أيدي الثقات عن الثقات".**

اس میں یہ فقرہ کہ ''آپ کی وہ صحیح حدیثیں، جو ثقات کے ہاتھوں میں ثقات ہی کے ذریعہ شائع ہوئی ہوں'' خاص طور پر قابل غور ہے، اس میں آپ نے صراحت کے ساتھ بتایا

ہے کہ آپ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، جو ثقات میں مشہور ہوں، بلا شبہ امام اعظمؒ (م:۱۵۰ھ) کا زمانہ، تابعین و تبع تابعین کا ہے، اس میں سنت تو تواتر عمل سے آنکھوں کے سامنے موجود تھی اور احادیث تواتر اسناد کے ذریعہ نیکوکار لوگوں کی وساطت سے آئی تھی، یہی وجہ ہے کہ علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) وغیرہ ائمہ احناف فرماتے ہیں:

احادیث کی شہرت کا اعتبار قرن دوم وسوم میں ہوگا، قرونِ ثلاثہ کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے؛ کیوں کہ اس زمانہ میں اخبار آحاد مشہور ہوگئی تھیں، حالاں کہ ان کو مشہور نہیں کہتے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۸۰، ۵۲۵-۵۲۶)

اس لحاظ سے امام اعظمؒ (م:۱۵۰ھ) کی حدیثوں کا بیشتر حصہ مشہور ہوتا ہے، کیوں کہ یہی وہ دور ہے، جس میں شہرت کو اعتباری حیثیت حاصل ہوئی ہے، ورنہ اس کے بعد اگر کوئی حدیث شہرت پذیر ہوئی ہے، تو آئینی اور قانونی لحاظ سے اس کے درجے میں ایسا اضافہ نہیں ہوا، جس سے حدیث کو قوت حاصل ہوسکے، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ) کے حوالہ سے گزرا۔

شاید اس پر آپ کو حیرت ہو؛ مگر اس میں حیرت کی کون سی بات ہے؟ شہرت کا دار ومدار تو اسناد پر ہے، اگر اسناد میں واسطے کم سے کم تر ہوں اور آپؒ کی ذات کا خود ان زمانہ سے تعلق ہو، جن میں شہرت کو معتبر قرار دیا گیا ہے، تو پھر اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں، آپ اس نظر سے کتاب آثار کا مطالعہ کریں، آپ کو زیادہ حدیثیں اس میں تین واسطوں سے ملیں گی اور یہ واسطے بھی معمولی نہیں؛ بل کہ اجلہ ائمہ اور فقہاء مجتہدین پر مشتمل ہیں، یہی حدیثیں تیسری صدی میں اسنادی وسائط کی زیادتی کی وجہ سے آحاد بن گئیں۔ امام اعظم ایسے دور میں پیدا ہوئے، جو زمانہ نبوت سے قریب تر ہے؛ اس لیے آپ نے حدیث کے راویوں کی عدالت کا فیصلہ صدیوں گزرنے پر کتابوں کے ذریعہ نہیں؛ بل کہ مشاہدہ کے ذریعے کیا ہے؛

اس لیے احادیث کے بارے میں آپ کی رائے حتمی ہے۔ (حوالہ سابق)

فائدہ:

(۱) متواتر و مشہور کے مابین فرق یہ ہے کہ متواتر کے اندر تمام طبقات میں- ابتداء سے انتہاء تک- یعنی قرنِ ثالث تک رواۃ کی تعداد بہ طریق تواتر ہوتی ہے، جب کہ مشہور کے اندر ابتداءً یعنی قرنِ اول میں تواتر مفقود ہوتا ہے، ہاں قرن ثانی اور قرن ثالث میں تواتر کا تحقق ہوتا ہے۔

(۲) متواتر و مشہور دونوں ثبوت کے اعتبار سے قرآنی آیات کے ثبوت جیسی قوت رکھتی ہیں، یعنی ان [متواتر و مشہور] میں ذکر کردہ مضمون اگر کسی آیت میں نہ ہو، تو اس مضمون کا اعتبار اسی درجہ میں کرتے ہیں، جس درجہ میں کسی آیت کا مضمون ہوتا ہے۔

(علوم الحدیث، عبید اللہ اسعدی: ۷۷)

محدثین کے نزدیک مشہور کی تعریف:

حدیث مشہور: وہ حدیث ہے، جس کے راوی ہر طبقہ میں دو سے زائد ہوں، مگر متواتر کی تعداد سے کم ہوں۔ (نزھۃ النظر: ۴۳، فتح المغیث: ۳/ ۸، تدریب الراوی: ۴۹)

حکم مشہور:

ظنی الثبوت ہے، اس سے علم ظن حاصل ہوتا ہے۔ شرائط صحت وحسن کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے حدیث مشہور کے مختلف مراتب ہو سکتے ہیں۔

تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین واحناف کے مابین دو جگہوں میں اختلاف:

(الف) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی

رواۃ کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

(ب) احناف کے نزدیک شہرتِ حدیث اور اس کی قبولیت عہد صحابہ کے بعد ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی رواۃ کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:

(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔

(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔

(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور اس پر زیادتی جائز ہے۔ (معاییر الحنفیۃ: ۳۰-۳۲)

حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور نص پر زیادتی جائز ہے۔ علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

لأن العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به دليلاً موجبا فإنّ الإجماع عن العصر الثاني والثالث دليل موجبٌ شرعًا فلهذا جوّزنا به الزيادة على النص.

(أصول سرخسي: ۱/۳۲۰)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب الله، وهو نسخ عندنا. (أصول بزدوي: ص: ۱۵۲)

عموم کی تخصیص:

جیسے میراث کے حکم میں عموم ہے کہ اولاد کے لیے میراث ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "**یوصیکم الله فی أولاد کم**" (۴-النساء:۱۱) لیکن حدیث اس عام کی تخصیص کرتی ہے کہ اگر اولاد اپنے باپ کی قاتل ہو، تو اس کو باپ کے مال سے میراث نہیں ملے گی: **قوله علیه السلام**: "القاتل لا یرث". (سنن الترمذی: ۲۱۰۹، رقم الحدیث:، باب ماجاء في ابطال میراث القاتل)

مطلق کی تقیید:

جیسے قرآن نے مطلق وصیت کو درست قرار دیا ہے: "**من بعد وصیة یوصی بها أو دین**" (۴-النساء:۱۱) لیکن حدیث نے زیادہ سے زیادہ مقدارِ وصیت کو ایک تہائی سے مقید کردیا ہے، چناں چہ آپ ﷺ نے فرمایا: "فالثلث والثلث کثیر".

(صحیح البخاري، رقم الحدیث: ۲۷۴۲، باب الوصیة بالثلث)

کتاب اللہ پر زیادتی:

جیسے اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں زانی اور زانیہ کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ ہر ایک کو سو (۱۰۰) کوڑے لگائے جائیں، لقولہ تعالیٰ: "**اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**". (۲۴-النور: ۲) یہ آیت محصن وغیر محصن دونوں کو شامل ہے، دوسری طرف آپ ﷺ کا فرمان ہے: "الثیب بالثیب جلد مأة والرجم". (الصحیح لمسلم، رقم الحدیث: ۱۴/۱۶۹۰، کتاب الحدود، باب حد الزنا) نیز آپ نے ماعز اسلمیؓ اور دوسروں کے بارے میں رجم کا حکم بھی فرمایا ہے، لہٰذا احادیث قولیہ اور فعلیہ کی وجہ سے محصن زانی کے حق میں جلد کو منسوخ قرار دیا گیا اور رجم کو ثابت کیا گیا۔

دوسری مثال: اللہ رب العزت قرآن کریم میں اعضاء وضوء کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ". (۵-المائدة: ۶)

موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں پیر کو دھویا جائے یا اس پر مسح کیا جائے گا؟ مسحِ خف کے بارے میں قرآن کریم میں کوئی حکم وارد نہیں ہے، دوسری طرف مسح علی الخفین کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہے: (دیکھیے: بخاری، کتاب الوضوء، باب الرجل یوضی صاحبه، مسلم، کتاب الطهارة، باب المسح علی الخفین) لہٰذا ان احادیث کے ذریعے کتاب اللہ پر اس طرح زیادتی ہوئی کہ موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں غسل کے حکم کو منسوخ قرار دیا گیا اور ان احادیث کی وجہ سے مسح علی الخف کو ثابت کیا گیا۔

تیسری مثال: کفارۂ یمین کا روزہ قرآن کریم سے ثابت ہے، ارشاد باری ہے: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" (۵-المائدہ: ۸۹) ان تین روزہ کو تتابع کی قید سے مقید نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احناف نے ائمہ کے اقوال اور متتابعات والی قراءات سے استدلال کرتے ہوئے تتابع کو واجب کہا۔

منکرین مشہور کے بارے میں احناف کی ایک بہترین تفصیل، جس کو عیسیٰ بن ابانؒ نے درج ذیل تین قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا، اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا،

چوں کہ علماء قرن اول وثانی نے اس کے قبول کرنے پر اتفاق کرلیا ہے، جیسے خبر رجم۔

(۲) مشہور کے منکر کو گمراہ نہیں قرار دیا جائے گا؛ بل کہ خطاء کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اس کے بارے میں گناہ کا اندیشہ ہوگا، جیسے مسح علی الخفین والی روایت، صدر اول میں اختلاف تھا، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ دونوں مسح علی الخفین کے منکر تھے۔ (تنزیہ الشریعة:۲/۷۱، مسند احمد:۱/۳۳۲-۳۳۶) لیکن دونوں حضرات نے اس سے رجوع فرمالیا: (مسلم : كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين، رقم الحديث:۲۷۶، السنن الكبرى للبيهقي:۱/۲۷۳) لہٰذا مسح علی الخفین پر اجماع ثابت ہوجانے کے بعد، اب اس کی مخالفت کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی، اسی وجہ سے اس کا منکر گنہ گار ہوگا۔

(۳) مشہور کے منکر پر گناہ کا اندیشہ نہیں؛ لیکن غلطی کا امکان ہے، جیسے وہ اخبار، جن کا تعلق باب الاحکام سے ہے، جب اس میں اختلاف واقع ہو تو فقہاء اپنے اپنے اجتہاد سے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے پاس موجود دلائل کے ذریعہ جانب صدق کو راجح قرار دیتے ہیں، لہٰذا حدیث رسول اللہ ﷺ کی روشنی میں ان کی غلطی کو معاف قرار دیا جائے گا، اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس کے بدلے میں صرف ایک اجر ملے گا:

عن عبدالله بن عمرو، وأبي هريرة -رضي الله عنهما- قالا: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد". (صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ)

[دیکھیے: اصول سرخسی: ۱/۲۹۰، کشف الاسرار: ۱/۶۷۶-۶۷۷، تقویم اصول الفقہ: ۱/۳۲۴-۳۲۵]

[مبحث ثالث: خبر واحد]

حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی تعریف:

خبر واحد: اس حدیث کو کہتے ہیں، جو تواتر وشہرت کی حد کو نہ پہنچے، قطع نظر اس سے کہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ۔

ملحوظہ: مولانا عبید اللہ اسعدی فرماتے ہیں کہ: خواہ ایسا ہر عہد وطبقہ میں ہو، یا ایک یا چند طبقات میں ہو، حتی کہ اگر صحابہ اور تابعین کے بعد یہ صورت ہو جائے اور اس سے پہلے نہ ہو، تو بھی خبر واحد کہلائے گی۔ یعنی اس کا مصداق عموماً وہ روایات ہیں، جن کو محدثین نے ''عزیز'' یا غریب نام دیا ہے؛ بل کہ محدثین کی ''مشہور اصطلاحی'' بھی اس کے تحت آ سکتی ہے، جب کہ اس میں تواتر کی شرائط کا تحقق نہ ہو؛ اس لیے کہ محدثین اس حدیث کو مشہور کہتے ہیں، جسے تین یا چار افراد نقل کریں، جیسا کہ یہ صورت تواتر کے تحت نہیں آتی۔

(علوم الحدیث: ص:۷۷)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، صاحب حسامیؒ (م: ۶۴۴ھ) اور شارح اصولِ بزدویؒ (م: ۷۳۰ھ) وغیرہ نے بھی یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

خبر الواحد: وهو كل خبر يرويه الواحد أوالإثنان فصاعدًا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر. (اصولِ بزدوی: ص: ۱۵۲)

شارح اصولِ بزدویؒ (م: ۷۳۰ھ) نے یہی تعریف برقرار رکھی ہے۔ (کشف الأسرار: ۲/ ۶۸)

صاحبِ حسامی (م: ۶۴۴ھ) فرماتے ہیں:

خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد وإثنان فصاعدًا بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر. (حسامی:۱۴۱)

حکم خبر واحد:

احناف کے نزدیک خبر واحد موجب عمل ہے، موجب علم ہے، اور نہ ہی موجب علم طمانیت۔

امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ)، علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ)، علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م:۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے:

امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

خبر ذلك الواحد يوجب العمل بموجب حكمه.

(الفصول فی الأصول:۱/۵۵۱)

علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

هذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا. (اصول بزدوی: ص:۱۵۲)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ) فرماتے ہیں:

خبر الواحد يوجب العمل ويوجب العلم يقينا أي لا يوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب أكثر اهل العلم وجملة الفقهاء.

(کشف الاسرار:۲/۶۸۰-۶۷۸)

علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

قال فقهاء الأمصار رحمهم الله: خبر الواحد العدل صحة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم يقين. (أصول سرخسی:۱/۳۲۱)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

أنّه يجب العمل به ما لم يكن مخالفا للكتاب والسنة ولا يوجب العلم بوجود الشبهة في طريقة. (ظفر الامانی: ص: ۵۷)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) مزید فرماتے ہیں: جمہور کے نزدیک صحیح اور مختار مذہب یہ ہے کہ وہ موجب عمل ہے نہ کہ موجب علم۔

"والصحيح المختار عن الجمهور هو الاول أنّه يوجب العمل دون العلم، أما عدم كونه موجبا للعلم فظاهر لوجود الشبهة فيه، وأما إيجابه العمل فبالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. (ظفر الامانی: ص: ۲۱)

ملحوظہ: یہی مالکیہ، شافعیہ اور محققین حنابلہ کی رائے ہے۔

(مقدمہ التمہید: ۵۱، الموافقات: ۳/ ۱۷، المستصفیٰ: ۱/ ۹۳، الاحکام: ۲/ ۴۸-۴۹)

محدثین کے نزدیک خبر واحد کی تعریف:

وہ حدیث ہے، جس میں متواتر کی شرطیں موجود نہ ہوں۔

خبر واحد کا حکم: خبر واحد علم نظری (ظنی) کا فائدہ دیتی ہے؛ لیکن اگر وہ روایت محتف بالقرائن [قرائن سے ملی ہوئی] ہوں، تو علم یقینی نظری کا فائدہ دیتی ہے۔

[مبحث رابع]

کیا اخبار آحاد مفید یقین ہیں؟:

احناف اور محدثین؛ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر واحد موجب عمل ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ خبر واحد مفید علم یقینی ہے یا نہیں؟

(۱) احناف اور جمہور محدثین نیز شافعیہ و جمہور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اخبار آحاد مفید یقین نہیں ہے؛ بل کہ مفید ظن ہے۔

(۲) ایک جماعت کا قول ہے کہ مطلقا مفید یقین ہے، پھر اس جماعت میں دو گروہ ہیں: (۱) ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ جب خبر واحد پائی جائے گی، وہ مفید یقین ہوگی، یہ بعض اہل ظواہر، ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) کا مذہب اور امام احمدؒ (م:۲۴۱ھ) کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، جب کہ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خبر واحد بعض اوقات ہی مفید یقین ہوتی ہے، یہ بعض محدثین کا مذہب ہے۔

(۳) محققین (جن میں بعض حنابلہ، جیسے: موفق ابن قدامہ (م:۶۲۰ھ)، ابن عقیل (م:۵۱۳ھ)، ابو البقاء فخر الدین الرازیؒ (م:۶۰۶ھ) اور ابن الحاجب (م:۶۳۰ھ) ہیں) کی رائے یہ ہے کہ اگر خبر واحد سے قرائن ملے ہوئے نہ ہوں، تو مفید ظن ہے اور اگر قرائن مل جائیں، تو مفید یقین ہے اور یہ یقین نظری ہوگا، جو کہ غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہوگا، یہی نظام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے، اور یہی آمدی (م:۷۱۲ھ) کا قول ہے۔ (شرح شرح نخبة الفکر: ص:۲۱۵، احکام آمدی: ۱/ ۲۱۸، المستصفی: ۱/ ۹۳-۹۹، الاحکام لابن حزم: ۲/ ۱۳۱ - ۱۳۶)

قاضی شوکانیؒ (م:۱۲۵۹ھ) فرماتے ہیں کہ خبر واحد مفید ظن ہے یا مفید علم؟ یہ اختلاف اس وقت ہے، جب کہ اس کے ساتھ ایسے قرائن ملے ہوئے نہ ہوں، جو مفید تقویت ہیں؛ لہٰذا اس صورت میں مفید ظن ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ ایسے قرائن ملے ہوئے ہوں، جن سے تقویت پیدا ہوتی ہو، یا وہ خبر مشہور و مستفیض ہو، تو اس وقت اس پر عمل کے سلسلے میں کوئی نزاع نہیں، اس کے مقتضی پر عمل کرنا اجماعاً واجب ہے اور وہ مفید علم ہے۔ (ارشاد الفحول: ۱/ ۱۷۳)

حافظ ابن حجرؒ (م:۸۵۲ھ) اخبار آحاد کی تقسیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **"الأول: الخبر الذي اجتمعت فيه شروط القبول، ولم يحتف بقرائن تقويه، وهذا يفيد الظن. الثاني: الخبر الذي اجتمعت فيه شروط القبول، واحتفى بقرائن تقويه وتنفى عنه احتمال الخطأ، وهذا يفيد العلم النظري".**

آگے حافظ ابن حجرؒ (م:۸۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی؛ اس لیے کہ محققین نے جو کہا ہے کہ خبر واحد مفید علم ہے، تو ان کی مراد علم سے علم نظری ہے اور جمہور نے جو کہا کہ خبر واحد مفید علم نہیں اور لفظ علم کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے، سو ان کی مراد یہ ہے کہ متواتر کے علاوہ تمام اخبار آحاد اپنی ذات کے اعتبار سے مفید ظن ہے اور چوں کہ انہوں نے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ خبر واحد قرائن کے ساتھ ملی ہو، تو وہ راجح ہوگی، اس خبر واحد کے مقابلہ میں، جو قرائن سے خالی ہو؛ اس لیے محتف بالقرائن ان کے نزدیک بھی مرتبۂ افادۂ ظن سے ترقی کر کے افادۂ علم و یقین کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے؛ لہٰذا دونوں میں حقیقی اختلاف نہیں رہا۔ (شرح نخبہ، ظفر الامانی: ص/۴۲)

علامہ ابن حجرؒ (م:۸۵۲ھ) نے شرح نخبہ میں محتف بالقرائن کی چند قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) وہ اخبار آحاد، جن کی شیخین، یعنی: امام بخاریؒ (م:۲۵۶ھ) اور امام مسلمؒ (م:۲۶۱ھ) نے اپنی صحیح میں تخریج کی ہو، اور حفاظ حدیث وائمہ جرح وتعدیل میں سے کسی نے ان پر جرح ونقد نہ کی ہو، اور ان کے مدلول میں باہم ایسا تعارض نہ ہو، جس کا ازالہ ناممکن ہو، اس پہلی قسم کے ساتھ تین قرائن پائے جاتے ہیں: (۱) علوم حدیث ونقد رجال میں شیخین کی عظمت وجلالتِ شان۔ (۲) حدیث صحیح کو سقیم سے ممتاز کرنے میں ان کا اپنے معاصرین

ومتأخرین سے فائق ہونا۔ (۳) علماء کا صحیحین کو قبولیت سے نوازنا۔

چوں کہ صحیحین کی اخبار آحاد میں مذکورہ تین قرائن پائے جاتے ہیں؛ اس لیے افادۂ ظن سے ترقی کر کے افادۂ یقین نظری کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے؛ بل کہ ان قرائن ثلاثہ میں سے تیسرا قرینہ یقین وعلم نظری کا فائدہ دیتا ہے، الغرض اخبار آحاد جن کی تخریج شیخین نے کی ہو، شیخین کے علاوہ تخریج کردہ ان بہت سی اخبار سے قوی ومضبوط ہیں، جو کہ حد تواتر کو نہ پہنچی ہو، لیکن اگر شیخین کے علاوہ کی حدیث حد تواتر کو پہنچ چکی ہو، تو وہ شیخین کی اخبار آحاد سے راجح ومضبوط ہوگی۔

(۲) محتف بالقرائن کی دوسری قسم: خبرِ مشہور ہے، جس خبر کی اسناد مختلف ہو، یعنی کئی طریقوں سے ثابت ہو اور یہ اسناد ضعف وعلل سے محفوظ ہو۔ اس قسم کی خبر واحد میں مشہور ہونا ایک قرینہ ہے، جس کی وجہ سے وہ مفید علم نظری ہوگی، استاذ ابو منصور بغدادیؒ (م:۴۲۹ھ) اور استاذ ابوبکر بن فورک (م:۴۰۶ھ) وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ یہ قسم علم نظری کا فائدہ دے گی۔

(۳) محتف بالقرائن کی تیسری قسم، وہ حدیث مسلسل ہے، جس کو ایسے ائمہ وحفاظ حدیث روایت کریں، جو ضبط واتقان سے متصف ہوں اور وہ حدیث عزیز ہو، اس حدیث سے محققین کے نزدیک سامع کو علم نظری حاصل ہوگا۔ (نزھۃ النظر: ۵-۲۵)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ماقبل کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ اور محدثین کے مابین اختلاف تقسیم اخبار میں صرف ''مشہور'' میں ہے، آحاد ومتواتر میں کوئی اختلاف نہیں ہے، محدثین ''مشہور'' کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس کے راوی ہر طبقہ میں دو سے زائد ہوں، مگر تواتر کی تعداد سے کم ہوں، اور محدثین اس کو آحاد کی قسم میں شمار کرتے ہیں، جو مفید

ظن اور موجب عمل ہے، ہاں اگر محتف بالقرائن ہو، تو مفید علم نظری ہے۔

حنفیہ ''مشہور'' کی تعریف یہ کرتے ہیں جو اصلاً آحاد ہو؛ لیکن قرن ثانی و ثالث میں روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو۔ احناف حدیث کی اس قسم کو متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر کا درجہ دیتے ہیں اور وہ موجب علم طمانینت ہے، اس وجہ سے مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور وہ معنی نسخ ہے، برخلاف آحاد کے، کہ اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔

جو شخص کسی مذہبِ متعین کی کتب کا مطالعہ کرے، تو اس کے لیے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ ان کی اصطلاحات سے واقف ہو، تا کہ کوئی بحث آپس میں خلط وملط نہ ہو جائے؛ چناں چہ مذہب حنفیہ کے بارے میں یہ مشہور ومعروف ہے کہ وہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز قرار نہیں دیتے ہیں، چناں چہ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ مشہور حنفیہ کے نزدیک آحاد کی قسموں میں سے نہیں ہے، وہ حیرت میں پڑ جائے گا کہ کیسے کتاب اللہ پر زیادتی کو جائز قرار دیتے ہیں؟

[مبحث خامس: قبولیت خبر واحد کی شرطیں]

حنفیہ کے نزدیک قبولیت خبر واحد کی شرطیں:

قبولیت خبر واحد کے لیے احناف نے راوی اور مروی سے متعلق چند شرطوں کو ذکر کیا ہے، ان میں سے راوی سے متعلق شرطیں درج ذیل ہے:

(۱) عقل، (۲) ضبط، (۳) اسلام اور (۴) عدالت ۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) وغیرہم نے یہی چار شرطیں ذکر فرمائی ہے۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: **الشرائط أربعة: (۱) العقل، (۲) والضبط، (۳) والعدالة، (۴) والإسلام.** (تقویم أصول الفقه: ۲/۲۲۵)

علامہ سرخسیؒ (۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: **التي هي من صفات الراوي وهي أربعة: العقل، والضبط والعدالة والإسلام.** (أصول السرخسي: ۱/۲۵۸)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: **التي هي من صفات الراوي وهي أربعة: العقل، والضبط، والإسلام، والعدالة.** (اصول بزدوی، ص: ۱۶۳)

ان چاروں شرطوں میں سے دو شرط تو وہ ہیں، جن کو محدثین نے ذکر کیا ہے، یعنی: (۱) ضبط اور (۲) عدالت۔

اس لیے کہ ضبط بغیر عقل کے متصور نہیں ہوسکتا، اسی طرح عدالت بغیر اسلام کے متحقق نہیں ہوسکتی؛ اس لیے کہ عدالت کہتے ہیں استقامت فی الدین کو اور وہ بغیر اسلام کے متحقق نہیں ہوسکتی۔

لیکن احناف نے عقل وضبط، عدالت اور اسلام کے مابین مغایرت کو باقی رکھا، اس طور پر کہ عقل ضبط کو مستلزم نہیں اور اسلام عدالت کو مستلزم نہیں، لہٰذا احناف نے ہر ایک کو علاحدہ شرط قرار دیا۔

ملحوظہ: مالکیہ میں سے ابن حاجب، حنابلہ میں سے ابن النجار، اور شافعیہ میں سے آمدی نے ان چار شرطوں کا ذکر فرمایا ہے۔ (منتہی السلول: ۲/۶۱-۶۳، المختصر: ۱۱۹، الاحکام: ۲/۸۳-۸۸)

(۱) عاقل ہونا:

"عقل" انسان کے اندر ایک نور ہے، جس کے ذریعہ انسان کو راہِ حق اور دینی و دنیوی مصلحتوں کی رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اور اسی نورِ عقل کے ذریعے انسان کا دل ان اشیاء کا ادراک کرلیتا ہے، جیسا کہ نورِ عین (آنکھ) کے ذریعہ انسان مبصرات یعنی دیکھی ہوئی چیزوں کا ادراک کرلیتا ہے۔

عقل کی دو قسم ہے: (۱) عقل کامل (۲) عقل قاصر۔

عقل قاصر: بچے کے اندر پائی جانے والی عقل "عقل قاصر" کہلاتی ہے؛ کیوں کہ اس کے ابتدائی وجود میں ایسی چیز پائی جاتی ہے، جو اس کی عقل کے نقص پر دلالت کرتی ہے۔

عقل کامل: نہ اس کی انتہا کی کوئی حد ہے، اور نہ ہی اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ "عقل" انسان کی آخری عمر تک بڑھتی رہتی ہے؛ لہٰذا شریعت نے اس کے لیے بلوغ کی شرط لگائی ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کمال عقل کے ادنیٰ درجہ کو آسانی سے پہچاننے کے لیے بلوغ کو شرط قرار دیا ہے، یعنی کمال عقل، بلوغ سے شروع ہوتا ہے، بشرطیکہ صاحب عقل عارضی آفت سے سالم ہو۔

روایت میں عقل کامل یعنی بلوغ کا ہونا شرط ہے، بچہ کی خبر شریعت میں حجت نہیں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ بلوغ شرط ادا ہے نہ کہ شرط تحمل؛ کیوں کہ بہت سے صغار صحابہ نے صغر سنی میں ہی تحمل حدیث کیا اور بلوغ کی دہلیز پر پہنچنے کے بعد ادا کیا، لہٰذا تمام کے نزدیک اجماعاً و عقلاً ان کی روایت قبول کی جائے گی اور معتوہ کا حکم بچہ کی طرح ہے؛ لہٰذا اس کی

روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ (کشف الاسرار، ۳۳۷، اصول سرخسی: ۱/ ۲۶۰-۲۶۱)

کیا تحمل حدیث کے لئے کسی خاص عمر کی تحدید ہے؟

ائمہ احناف کے نزدیک عمر کی کوئی تحدید نہیں ہے، اعتبار فہم وتمیز کا ہے، اگر عمر پانچ سال سے کم ہے لیکن فہم وتمیز ہے تو اس کا سمع صحیح ہے اور اگر عمر پانچ سال سے زیادہ ہے لیکن فہم وتمیز نہیں ہے تو سمع صحیح نہیں ہے۔

ابن الہمام فرماتے ہیں: **صحح عدم التقدير بل -المناط في الصحة- الفهم والجواب فمتى كان يفهم الخطاب، ويرد الجواب كان سماعه صحيحا وإن كان ابن أقل من خمس وإن لم يكن كذلك لم يصح وإن زاد عليها.**

(التحریر: ۳۱۲، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۳۹، قفو الاثر: ۱۲۰)

(۲) ضابط ہونا:

یعنی سماع حدیث سے لے کر، ادائے حدیث تک خوب اچھی طرح یاد ہو کہ جب چاہے بلا تکلف بیان کر سکے اور کسی قسم کی کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ (کنز الوصول: ۱۶۵)

ضبط کا معنی:

ضبط نام ہے کسی چیز کو مضبوطی سے پکڑنے اور لینے کا اور اخبار وآثار میں اس کی مکمل اصطلاحی تعریف ہے کہ روایت کو حق سماع کے ساتھ سنے، پھر اس کی مراد کو اچھی طرح سمجھ کر یاد رکھے اور اس کی حدود کی محافظت کے ساتھ اس کو حفظ (یاد) رکھے اور اس کا تکرار کر کے اس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے حدیث کو ادا (بیان) کرے۔

حق سماع سے مراد:

روایت پوری توجہ کے ساتھ سنے اور اس کو مکمل طور پر قبول کرے اور اگر سماع کے بعد معنیٰ کلام اور مفہوم کلام کو نہ سمجھے، تو اس کو مطلقاً سماع نہیں کہتے، بل کہ اس طرح کے سماع کو سماع صوت کہتے ہیں؛ نہ کہ سماع کلام، اور جب روایت کو سننے کے بعد معنی و مفہوم بھی سمجھ لے، تو حق تحمل پورا ہو گیا۔ اب اس کو چاہیے کہ تحمل کے مطابق روایت کو ادا کرے، اور تحمل کے مطابق روایت کو بیان کرنا اس وقت ہو سکتا ہے، جب کہ اداء حدیث تک برابر اچھی طرح یاد رکھا ہو، اور اداتب مقبول ہوتا ہے، جب اس کے اندر معنیٰ صدق ہو اور روایت کے اندر معنیٰ صدق کا اعتبار اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب کہ راوی ضابط ہو، اسی وجہ سے قبول خبر کے لیے ائمہ نے "ضبط راوی" کی شرط لگائی ہے۔

علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: **الضبط: هو سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهمه بمعناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل الجهود له، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظّن بنفسه الى حين أداءه.** (أصول بزدوی: ص:۱٦۵)

علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: **فهو عبارة عن الأخذ بالجزم، وتمامه في الأخبار أن يسمع حق السماع، ثم يفهم للمعنى الذي أريد به، ثم يحفظ ذلك (بجهده ثم يثبت على ذلك) بمحافظة حدوده ومراعاة حقوقه، بتكراره إلى أن يؤدي إلى غيره.** (أصول سرخسی: ۱/۲٦۱)

ضبط کے سلسلے میں محدثین کے برخلاف احناف کی ایک تقسیم خاص:

حنفیہ ضبط کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) ضبط ظاہر کامل　　　(۲) ضبط باطن اکمل

ضبط ظاہر: یعنی لفظ حدیث کو لغوی معنیٰ کی معرفت کے ساتھ یاد رکھنا اس طور پر کہ حدیث کے الفاظ کو یاد رکھنے میں تصحیف واقع نہ ہو، مثلاً: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "الشعیر بالشعیر مثلا بمثل" (ترمذی: کتاب البیوع، رقم الحدیث: ۱۲۸۵) کا اس طرح معلوم ہونا کہ اس میں دو اعراب یعنی نصب اور رفع پڑھ سکتے ہیں اور تقدیر نصب میں اس کا معنیٰ "بیعوا الشعیر بالشعیر" ہوگا، اور تقدیر رفع کی حالت میں اس کا معنیٰ بیع الشعیر بالشعیر. یہی معنیٰ لغوی کی معرفت ہے۔

ضبط باطن: یعنی لفظ حدیث کو بغیر تصحیف کے یاد رکھنے کے ساتھ اس کے لغوی، فقہی اور شرعی معنی کی معرفت کا ہونا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث مذکور کا حکم اس طرح معلوم ہونا کہ حدیث کا تقاضا اشیاء کے خرید وفروخت میں مساوات ہونا ضروری ہے اور مساوات کا تعلق قدر وجنس سے ہے، نیز ضبط حدیث بمعنی اللغوی و الشرعی أکمل النوعین ہے، لہٰذا روایت حدیث میں مطلق ضبط سے کامل مراد ہے؛ لہٰذا جس کی روایت حدیث میں کثرتِ غفلت ہو (خلقة، مسامحة) اس کی روایت حجت نہیں ہے، اگرچہ اس کی روایت موافق قیاس ہو۔

اور ضبط باطن کی شرط کی وجہ سے تعارض سے غیر فقیہ کی روایت فقیہ کی روایت کے تعارض کے وقت مرجوح ہوگی، حنفیہ کے نزدیک یہ ترجیح اولیت کے لیے شرط ہے، جب راوی

فقیہ کی روایت غیر فقیہ کے معارض ہو، اس وقت راوی فقیہ کی روایت قبول کی جائے گی اور غیر فقیہ کی روایت رد کردی جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قبول روایت کے لیے ضبط ظاہر کا ہونا شرط ہے اور یہ قول امام مالک کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔

(توضیح الأفکار: ۱/۱۱، مقدمة جامع الاصول: ۱/۹۹)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، علامہ اکمل الدین بابرتیؒ (م: ۷۸۶ھ)، اور علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

الضبط نوعان: ضبط المتن بصيغته ومعناه لغةً، والثاني: أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهًا وشريعة، وهذا أكملها، والمطلق عن الضبط يتناول الكامل، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة؛ لعدم الضم الأول من الضبط، ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح وهو مذهبنا في الترجيح. (اصول بزدوی: ص/ ۱۵۲-۱۶۶)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

ثم الضبط نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة. والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يبتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه... ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته إما خلقة أو مسامحة ومجازفة؛ لأن الضبط ظاهر لا يتم عنه عادةً، وما يكون شرطا يراع وجوده بصفة الكمال، ولهذا لم يثبت السلف

المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ، ورواية من عرف بالفقه؛

لانعدام الضبط باطنا ممن لم يعرف بالفقه. (اصول سرخسی: ۱/۲۶۱)

ملحوظہ: بعض کتب حنفیہ کی عبارت سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ قبولیتِ روایت کے لئے ضبط ظاہر و باطن دونوں کو شرط قرار دیا ہے؛ جیسا کہ ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) "تقویم الادلہ: ص/۱۸۷" میں فرماتے ہیں: "ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي هو الضبط ظاهرا وباطنا كالعدالة والعقل" اس سے یہ لازم آتا ہے کہ راوی کا فقیہ اور مجتہد ہونا شرط ہے، اور یہ جمہور کے خلاف ہے - اس سے بہت ساری روایات کا رد کرنا لازم آتا ہے - متاخرین نے اس وہم کو رد فرمایا ہے اور مولانا عبدالرشید نعمانی نے اس پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ (الامام ابن ماجہ: ۱۲۲-۱۳۱)

علامہ اکمل بابرتیؒ (م: ۷۸۶ھ) فرماتے ہیں:

أنّ الثاني من الضبط كان مرادًا كان الاجتهاد شرطا لرواية الحديث واللازم باطل بالإتفاق فالملزوم مثله. والحق: أنّ النوع الأول ضبط كامل، والثانى أكمل، والمطلق ينصرف إلى الأول.

(التقرير شرح أصول بزدوى: ۴/۲۲۳-۲۲۲)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں:

أما الظاهر من الضبط فشرط لصحة أصل الرواية، حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة....والكامل منه شرط على الاطلاق؛ حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه، فلا يعارض روايته رواية الفقيه؛ بل يترجح الثاني على الأول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الأول.

(التحقيق: ۱۵۹، كشف الأسرار: ۲/۷۳۷)

ملحوظہ: انہیں جیسی سخت شرائط کی بنا پر امام اعظمؒ (م:۱۵۰ھ) سے نسبتاً کم احادیث مروی ہیں؛ اس لیے بعض متعصب محدثین نے آپ کی طرف یہ بات منسوب کر دی کہ آپ قلیل الحدیث ہیں، حالاں کہ آپ عارف بالحدیث ہے؛ لیکن آپ کا معیار بہت زیادہ سخت ہے، اسی کی طرف ابن خلدون نے بھی اشارہ کیا ہے۔ (دیکھیے: مقدمہ ابن خلدون: ۴۰۹-۴۱۰)

ضبط پہچاننے کا طریقہ:

راوی کا ضبط دو چیزوں سے پہچانا جاتا ہے: (۱) وہ خود ائمہ نقاد کے مابین ضبط و اتقان میں معروف و مشہور ہو۔ (۲) اس کی روایت کا ان ثقہ راویوں کی روایت سے موازنہ کیا جائے، جو ضبط و اتقان میں معروف و مشہور ہوں، اگر اس کی روایت ان ثقات رواۃ کی روایت کے موافق ہو، چاہے اکثر ہی میں موافق ہو اور روایت بالمعنیٰ ہی کیوں نہ ہو، تو وہ ضابط مانا جائے گا اور اگر مخالفت زیادہ پائی جائے، تو پھر یوں سمجھا جائے گا کہ اس کے ضبط میں خلل ہے؛ لہٰذا اس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

(التحریر لابن الہمام: ص/۳۱۴، فواتح الرحموت: ۲/۱۷۶، ظفر الأمانی: ص:۴۹۷)

(۳) عادل ہونا:

عدالت ایک ایسا ملکہ ہے، جو انسان کو اس بات پر ابھارتا ہے کہ وہ تقوی اور مروّت کا دامن لازم پکڑے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰) فرماتے ہیں:

قال الغزالي رحمه الله: (العدالة) هي عبارة عن استقامة السيرة والدين، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروّة جميعا. (کشف الاسرار: ۲/۷۴۰، بدیع النظام: ۱۶۶)

علامہ عبدالحیی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

العدالة: وهي مفسرة بملكة تحمله على التقوى والانزجار عما يجعله فاسقا شرعا أو خفيفا ذليلا في أعين الناس. (ظفر الامانی:۴۸۶)

راوی کی عدالت کی شرط اس لیے ہے کہ کوئی شخص اپنی خبر میں کذب سے معصوم نہیں ہے، گویا اس کی خبر میں جہتِ صدق متعین نہیں رہا، اب اس کی خبر کا جانب صدق اس کی عدالت کے ظہور سے ہی راجح ہوگا، یہ اس لیے ہے کہ کذب امر ممنوع ہے، اور جو چیزیں اس کے اعتقاد میں ممنوع ہے، ان سے احتراز کرنے اور بچنے سے کذب ممنوع کے احتراز پر استدلال کیا جائے گا، یا یہ کہ جب آدمی امر دنیا کے اندر کذب سے بچتا ہے، تو وہ بدرجۂ اولی امورِ دین اور احکام شرعیہ کے اندر کذب سے بچے گا۔ اس کے برعکس جب کوئی معاملات کے اندر عادل نہیں ہے اور ممنوعات سے اجتناب نہیں کرتا، تو اس کی وجہ سے اس کی خبر کے اندر جانب کذب راجح ہوگی، یہ اس لیے کہ ممنوع ہونے کے اعتقاد کے باوجود ان چیزوں کا ارتکاب کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ کذب ممنوع سے بھی پرہیز نہیں کرے گا اور جب اس کے اعتقاد کا اعتبار کیا جائے، تو اس کی خبر کے صدق ہونے پر دلیل ہے اور عدم عدالت کا اعتبار کیا جائے تو اس کی خبر میں کذب پایا جانا راجح معلوم ہوتا ہے، اب صدق وکذب میں تعارض واقع ہوا اور تعارض کے وقت توقف کرنا ضروری ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب روایت کے اندر جانب صدق راجح ہو، تو جانب صدق روایت شرعی پر عمل کے لیے حجت بن جاتی ہے؛ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ خبر کے حجت بننے کے لیے راوی میں عدالت کا ہونا شرط اور ضروری ہے۔

قاضی ابو زید الدبوسیؒ (م:۴۳۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ)، علامہ سرخسیؒ (م:

۵۰ ۴ ھ)عدالت کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) عدالت ظاہرہ-قاصرہ (۲) عدالت باطنہ-کاملہ۔

(۱) عدالت ظاہرہ: اس کا مطلب ہے ظاہر اسلام اور عقل کا صحیح سالم ہونا، پس جس میں یہ دو وصف پائے جائے، وہ عدالت ظاہرہ سے متصف ہو جاتا ہے، لہٰذا آدمی ظاہراً عادل بن گیا؛ کیوں کہ یہ دونوں وصف آدمی کو امور دین اور مروت میں استقامت پر ابھارتے ہیں اور معاصی کے ارتکاب اور حدود شرعیہ سے خروج سے روکتے ہیں؛ لیکن اس جیسی عدالت کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے راوی کی خبر حجت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اس کے مثل ایک ایسا ظاہری وصف اس راوی میں پایا جاتا ہے جو عدالت ظاہرہ کے معارض ہے اور وہ خواہش نفس ہے، جو راوی کو طریقہ استقامت پر قائم رہنے سے روکتی ہے، چنانچہ ھویٰ (خواہش) عموماً عقل پر غالب رہتی ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتی، اور ہوائے نفس و عقل دونوں جمع ہونے کے بعد راوی من وجہ عادل ہوتا ہے اور من وجہ عدالت سے خالی رہتا ہے، جیسے کہ بچہ اور معتوہ آدمی دونوں من وجہ عاقل ہوتے ہیں، اور من وجہ عاقل نہیں ہوتے، اس وقت اس کی خبر میں صدق کے وجود اور عدم وجود میں وجہ ترجیح نہ ہونے کے سبب تردد ہوا، اسی وجہ سے راوی کی خبر میں جانب صدق کے راجح اور اس کی خبر کے حجت ہونے کے لیے عدالت باطنہ کو شرط قرار دیا گیا۔

(۲) عدالت باطنہ: شریعت کی منع کردہ چیزوں سے اجتناب کرنا، اسباب فسق سے پاک ہونا، کبائر کا مرتکب نہ کرنا، اور صغائر پر مصر نہ ہونا۔

عدالت باطنہ کی معرفت:

اس کی معرفت صرف آدمی کے معاملات پر نظر ڈالنے سے ہوتی ہے، پس جو آدمی

اپنے اعتقاد کے مطابق ممنوعات کے ارتکاب سے بچتا ہے، وہ حدودِ شرعیہ کے اندر طریقۂ استقامت پر قائم ہے۔ اور اسی عدالت باطنہ کی بنا پر اس کی خبر کے حجیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

جو آدمی کبائر کا ارتکاب کرے گا، اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی، اور وہ متہم بالکذب ہوجائے گا اور اسی طرح وہ شخص، جو صغائر پر مصر ہو، تو اس کی عدالت بھی مجروح ہوجائے گی اور اس پر تہمت واقع ہوگی، اور جو آدمی صغائر میں مبتلا ہے؛ لیکن اس پر مصر نہیں ہے، تو وہ عادل ہی رہے گا اور اس کی خبر حجیت کے دائرہ سے خارج نہیں ہوگی اور عدالتِ باطنہ کی شرط کی وجہ سے فاسق اور مستور العدالت کی خبر حجت نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ فاسق کے اندر عدالت بالکل ہے ہی نہیں اور مستور کے اندر کمال عدالت نہیں ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

(العدالة) وهي نوعان أيضا: قاصر وكامل، أما القاصر مماثبت عنه بظاهر الإسلام، واعتدال العقل. والكامل وهي لاتدرك ولايعرفها إلا الله فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج والمشقة، وتصنع حدود الشريعة، وهو رجحان جمعة الدين والفعل على طريق الهوى والشهوة، فقيل: من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وإذا أصر على مادون الكبيرة كان مثلهافي وقوع الشبهة وجرح العدالة.

(اصول بزدوی: ص:۱۶۶، اصول سرخسی: ۱/ ۲۶۳)

قبولیت روایت کے لیے کون سی عدالت معتبر ہے؟

اکثر اصولیین احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ قبولیت روایت کے لیے راوی میں عدالتِ باطنہ (کاملہ) ہونا شرط ہے، صرف عدالت ظاہرہ کافی نہیں ہے؛ لیکن احناف نے

مستور کی روایت کو قبول کرنے کے سلسلے میں عدالت ظاہرہ پر اکتفاء کیا ہے، وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ وہ صدر اول یعنی قرون ثلاثہ میں سے ہو۔ (اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔)

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) وغیرہم نے عدالت باطنہ کو شرط قرار دیا ہے۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

العدالة أيضا نوعان: عدالة ظاهرة، وعدالة باطنة، يوقف عليها بالنظر في باطن معاملاته. ولهذه العدالة - أي العدالة الباطنة - يصير الخبر حجة؛ لأن الظاهر الأول يعارضه ظاهر مثله، وهو هوى النفس.

(تقويم أصول الفقه: ۲/ ۲۳۲)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

فعدل كامل العدالة وخبره حجة في إقامة الشريعة، والمطلق ينصرف إلى أكمل الوجهين. (اصول بزدوی: ص، ۱۶۶)

امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وعلى هذه العدالة (الباطنة) يبني حكم رواية الخبر في كونه حجة.

(اصول سرخسی: ۱/ ۳۶۳)

خطیب بغدادیؒ (م: ۴۶۳ھ) "**عن أهل العراق**" کہہ کر احناف کی رائے ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک عدالت ظاہرہ اور ظاہر اسلام کافی ہے۔

(الکفایۃ: ص: ۸۱-۸۲)

غالباً خطیب بغدادیؒ (م: ۴۶۳ھ) نے حنفیہ کی طرف اس رائے کو اس لیے منسوب

کیا ہے؛ کیوں کہ ان کے شیخ ابوالحسن القدوریؒ (م:۴۲۸ھ) کا نظریہ یہ تھا کہ عدالت کے لیے ظاہر اسلام کافی ہے، چناں چہ امام قدوریؒ اپنی کتاب "التجرید" میں فرماتے ہیں:

(مسئلة) أقل الحيض ثلاثة أيام" ظاهر الإسلام يكفي في عدالة الراوي بالإتفاق. (التجرید:۱/۳۶)

لیکن اصولیین احناف کی مذکورہ صراحت کے بعد صرف ''ظاہر اسلام' پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا؛ بل کہ عدالت باطنہ شرط ہوگی۔

کسی عادل کا، ضبط وحفظ میں غیر معروف راوی سے راویت کرنا اس کی تعدیل کی دلیل ہوگی؟

عادل کا ایسے راوی سے روایت کرنا، جس کا ضبط وحفظ غیر معروف ہو، کیا اس [غیر معروف] کی تعدیل شمار کی جائے گی؟ اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(۱) جمہور محدثین فرماتے ہیں: یہ تعدیل کی دلیل نہیں ہے۔

(۲) جمہور احناف فرماتے ہیں: یہ تعدیل ہے۔

(۳) محققین احناف، بعض محدثین واصولیین اور اصحاب شافعی فرماتے ہیں: اگر وہ عادل؛ ثقہ ہی سے روایت کرتا ہو، تو تعدیل شمار ہوگی ورنہ نہیں۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ص: ۲۱۴، بدیع النظام: ۱۶۹-۱۷۰، الاحکام فی اصول الأحکام: ۲/۱۰۰-۱۰۱)

امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ)، امام قدوری (م:۴۲۸ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) وغیرہم فرماتے ہیں کہ تعدیل کی دلیل ہوگی۔

امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ) فرماتے ہیں: **مايرويه من لا يعرف ضبطه وإتقانه ، وليس بمشهور بحمل العلم إلا أنّ الثقات قد حملوا عنه، فيكون حملهم عنه تعديلا منهم له.** (الفصول في الأصول:۲/۲۵)

امام قدوریؒ (م:۴۲۸ھ) فرماتے ہیں: **رواية الأئمة تعديل.**

(التجريد:۱/۱۸۱، مسألة الوضوء من مس الذكر)

قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)؛ معقل بن سنان الاشجعیؓ کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه، تعديل إياه.**

(تقویم أصول الفقہ:۲/۲۱۹)

فخر الاسلام بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) معقل بن یسار کے بارے میں فرماتے ہیں: **وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته.** (أصول بزدوي، ص:۱۶۰، کشف الأسرار:۲/۷۱۷)

ان ائمہ احناف کی عبارتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی عادل کا کسی ایسے راوی سے روایت کرنا، جو حفظ وضبط میں غیر معروف ہو، اس کی تعدیل کی دلیل ہوگی؛ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا تعلق قرون ثلاثہ سے ہو، نہ کہ قرون ثلاثہ کے بعد سے، اگر قرون ثلاثہ میں ہے، تو اس کی روایت مقبول ہوگی اور اگر قرون ثلاثہ کے بعد ہے، تو جب تک ائمہ میں سے کسی کی کوئی صراحت نہ ہو، روایت قبول نہیں کی جائے گی، اگر کسی نے اس کی عدالت کی گواہی دی، تو روایت قبول کی جائے گی۔

قرون ثلاثہ کی قید، مذہب حنفی کے زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے، اس کو علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م:۱۳۹۴ھ) نے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **لكن ينبغي تقييده بالقرون الثلاثة.**

(قواعد في علوم الحديث: ص:۲۱۵)

ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) "قفوالأثر" میں فرماتے ہیں: **والذي ينبغي أن يكون مذهبنا: قبوله وإن أبهم بغير لفظ التعديل، ولكن بمثل الشرط الذي اعتبرناه في المرسل.** (قفوالأثر: ص:۸۵)

چناں چہ جس طرح مرسل و مستور میں قرون ثلاثہ کا لحاظ کیا گیا، اس طرح اس باب میں بھی قرون ثلاثہ کا لحاظ کیا جائے گا۔

بعض متاخرین احناف فرماتے ہیں: اگر عادل کی عادت یہ رہی ہے کہ وہ عادل وثقہ ہی سے روایت کرتے ہیں، تو یہ تعدیل کی دلیل ہوگی ورنہ نہیں۔ ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ)، علامہ آمدی (م:۷۱۲ھ)، امام غزالی (م:۵۰۵ھ)، ابن الہمام (م:۸۶۱ھ)، ملا بہاری (م:۱۱۱۹ھ)، بحر العلوم (م:۱۲۲۵ھ) وغیرہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (بدیع النظام: ص:۱۶۹-۱۷۰، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۱۰۰-۱۰۱، المستصفی: ۱/۱۴۰، التحریر: ص:۳۲۰، مسلم الثبوت: ۲/۲۱۲، فواتح الرحموت: ۲/۱۸۶)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عادل کا کسی ایسے راوی سے روایت کرنا، جو ضبط وحفظ میں غیر معروف ہو، اس سلسلے میں تین اقوال ہیں، (جو شروع میں گزر چکے) علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م:۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ پہلا قول احتیاط پر مبنی ہے۔ دوسرا قول باعتبار دلیل کے زیادہ مضبوط ہے اور تیسرا قول عدل اور میانہ روی کے زیادہ مناسب ہے۔

چناں چہ وہ رقم طراز ہیں: **قلت: الأول: أحوط، والثاني: أقوى وأوثق دليلاً، والثالث: أعدل وأوسط.** (قواعد في علوم الحديث: ص:۲۱۵)

(۴) مسلمان ہونا:

قبولِ روایت کے لیے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو، چناں چہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے

سلسلے میں کافر کی خبر قبول نہیں کی جائے گی۔

''اسلام'' شرط ادا ہے، نہ کہ شرط تحمل، چناں چہ بہت سے صحابہؓ نے اسلام لانے سے پہلے تحمل حدیث کیا اور اسلام لانے کے بعد اس کو ادا کیا، اس کو قبول کیا جائے گا جیسے جبیر بن مطعمؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: **"سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقرأ بالطور بالمغرب"**. (متفق علیہ)

جبیر بن مطعمؓ نے اپنے اسلام لانے سے پہلے تحمل روایت کیا اور اسلام لانے کے بعد اس کو ادا کیا، اس کو بغیر کسی شک وشبہ کے قبول کیا گیا۔ (ظفر الامانی، ص:۱۰۵ ☆ التحریر: ۳۱۳)

مسلمان ہونا بھی دو طرح کا ہے: (۱) ظاہری مسلمان، شرائع اسلام اور عقائد اسلام سے کوسوں دور۔ (۲) ایمان باللہ کے ساتھ ساتھ، اس کی صفات وأسماء پر بھی ایمان ہے، اس کے ملائکہ، کتابیں اور اس کے رسولوں کا اقرار، بعث بعد الموت اور اچھی بُری تقدیر پر ایمان اور اس کے احکام وشرائع کا اقرار؛ یہ حقیقی معنوں میں مسلمان ہے۔ اور قبول روایت کے لیے اسلام باطن یعنی ان چیزوں کا ہونا شرط ہے، صرف ظاہر پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ قبول خبر کے لیے اسلام باطن کا ہونا شرط ہے اور اسی کی طرف علامہ عبدالعزیز بخاری، علامہ سرخسیؒ وغیرہ نے اشارہ فرمایا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ) فرماتے ہیں:

فيشترط الكمال الذي لا يؤدي إلى الحرج وهو أن يصدق يقرّ إجمالا بما يجب الإيمان به فهذا القدر يكفي لثبوت الإيمان حقيقة. والمطلق من هذا يقع على الكامل أيضا، يعني لا يكتفى فى الإسلام بظاهر الإسلام، وهو القسم الأول؛ بل يشترط فيه الكمال والبيان، إجمالا كما

في سائر الشروط. (کشف الأسرار: ۲/۷۴۹-۷۴۸)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

الإسلام -وهو نوعان أيضا- ظاهر، وباطن. فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة. والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته، وأسمائه، والإقرار بملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره، من الله تعالى، وقبول أحكامه وشرائعه. فمن استوصفت فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقةً. (اصول سرخسی: ۱/۲۶۴)

مروی سے متعلق شرائط:

(۱) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہوگی، جب کہ وہ سنت مشہورہ (خواہ قولی ہو، یا فعلی) کے خلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ دو دلیلوں میں سے اس دلیل پر عمل کیا جاتا ہے، جو قوی تر ہو، خبر واحد کا سنت مشہورہ کے خلاف ہونا علامت ہے کہ یہ قوی نہیں ہے۔

(۲) خبر واحد اس عمل متواتر کے خلاف نہ ہو، جو صحابہ اور تابعین میں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے، خواہ وہ کسی بھی شہر میں سکونت پذیر ہوں، اس میں کسی شہر کی کوئی تخصیص نہیں۔

(۳) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے، جب کہ کتاب اللہ کے عمومات وظواہر کے خلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ کتاب اللہ کے ظواہر وعمومات قطعی الدلالت ہیں اور قطعی، ظنی پر مقدم ہوتا ہے، ہاں خبر واحد کتاب اللہ کے ظاہر کے خلاف نہ ہو، بل کہ قرآن کی شرح وتفسیر پر مشتمل ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اس پر عمل کرتے ہیں؛ اس لیے کہ شرح وتفسیر کے بغیر آیت قرآن کسی بات پر دلالت نہیں کرسکتی۔

(۴) خبر واحد قیاس جلی کے خلاف ہو، تو قبول ہوگی، جب کہ اس کا راوی فقیہ ہو، راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنیٰ کی ہو اور اس سے اس میں غلطی سرزد ہو گئی ہو۔

(۵) خبر واحد کا تعلق ایسے امور سے نہ ہو، جو عام لوگوں کو پیش آتے ہیں، مثلاً: حدود و کفارات، جو ادنیٰ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(٦) عہد سلف میں کسی عالم نے اس حدیث پر جرح وقدح نہ کی ہو، نیز یہ کہ حدیث کے راوی نے کسی دوسرے صحابی کے اختلاف کی وجہ سے اس پر عمل کو ترک نہ کیا ہو۔

(۷) قبولیت خبر واحد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت حدیث کے خلاف نہ ہو۔

(۸) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہوگی، جب کہ اس کا راوی دیگر ثقہ روات کے خلاف اس حدیث کی سند یا متن میں کوئی اضافہ نہ کر رہا ہو، اگر وہ اضافہ کرے، تو احتیاط کے پہلو کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ثقات کی روایت پر عمل کیا جائے۔

(تانیب الخطیب: ۳۰۰، قواعد فی علوم الحدیث: ۱۲۶)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (۱۳۹۴ھ) بعض شرطوں کی تفصیل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

کہ راوی کے عادل و ضابط ہونے کے باوجود حنفیہ کے نزدیک حجت حدیث کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ وغیرہ کے مخالف نہ ہو۔ (قواعد: ۱۲۶)

علامہ زاہد الکوثریؒ (م: ۱۳۷۱ھ) فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک خبر کو قبول کرنے کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ خبر چاہے مسند ہو یا مرسل، جن اصولوں پر اجماع ہو چکا ہے،

ان سے تجاوز نہ کیا جائے، نیز فرماتے ہیں کہ فقہاء نے کتاب وسنت وغیرہ سے ان اصولوں کو جمع کرنے میں بڑی محنت کی، یہاں تک کہ ان کے پاس چند اصول جمع ہو گئے، وہ ان اصولوں پر اخبار آحاد کو پیش کرتے تھے۔ اگر وہ اخبار آحاد ان اصولوں کے موافق نہ ہوتے، تو وہ لوگ قوی دلیل کے مقابلے میں اس کو کمزور سمجھتے اور یہی اصلِ اصول ہے، یہاں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول وقواعد کلیہ سب کے سب کتاب وسنت سے ہی مأخوذ ہیں۔

امام طحاویؒ (م:۳۲۱ھ) نے اپنی کتاب میں ان اصولوں کی بہت زیادہ رعایت کی ہے ،جو متبحر فی العلوم نہ ہو، وہ یہی گمان کرے گا کہ امام طحاویؒ نے بعض روایات کو بعض پر ترجیح دینے میں قیاس وآراء سے کام لیا ہے، حالاں کہ یہ ایسے اصول ہیں کہ فقہ میں مہارت رکھنے والا اور اس کی تہ میں جانے والا ہی اس میں ضعف کی جگہوں اور روایات کی کمزوری کو پہچان سکتا ہے۔ (فقہ اہل العراق وحدیثہم :۶۰،تانیب الخطیب: ۱۵۲)

محدثین کے نزدیک قبولیت خبر واحد کی شرطیں:

محدثین کے نزدیک قبولیت خبر واحد کے لئے وہی شرطیں ہیں جو تعریف حدیث صحیح میں مذکور ہے یعنی سند متصل ہو، راوی تام الضبط ہو، عادل ہو، روایت شذوذ وعلت سے پاک ہو۔ پھر عدالت کی مختلف اقسام ہیں: اسلام، بلوغیت، عقل، تقویٰ، اتصاف بالمروۃ، ضبط صدر، ضبط کتابت۔ (نزہۃ النظر: ۴۷، قفوالاثر: ۴۸،قواعد فی علوم الحدیث: ۳۳)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قبولیت خبر واحد کے لئے حنفیہ کے نزدیک محدثین کی شرائط کے علاوہ اور بھی کچھ شرائط ہیں، اور یہی شرائط منہج حنفیہ ومحدثین کے مابین نقد اخبار میں فوارق اساسیہ شمار کی جاتی ہے، اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

دوسرا باب

انقطاع فی الحدیث: مجمل اقسام

انقطاع ظاہر و باطن

حنفیہ انقطاع فی الحدیث کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

[۱] انقطاع ظاہر [۲] انقطاع باطن

[۱] انقطاع ظاہر یعنی جو مرسل ہو، اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) جس کو صحابی نے مرسلاً روایت کیا ہو۔

(۲) جس کو اہل قرن ثانی وثالث مرسلاً روایت کرے۔

(۳) جسے عادل راوی ہر زمانہ میں مرسلاً روایت کرے۔

(۴) جو ایک طریق سے مرسلاً مروی ہو اور دوسرے طریق سے متصلاً۔

[۲] انقطاع باطن یعنی من حیث المعنی جس میں انقطاع ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انقطاع بالمعارضۃ، یعنی جب دو حدیثوں میں تعارض ہوتا ہے، تو اگر نسخ منصوص کا وجود نہیں ہے، تو ترجیح کا عمل اختیار کیا جاتا ہے، اس ترجیحی عمل کے سلسلے میں حنفیہ کا موقف انتہائی احتیاط پر مبنی ہے، چناں چہ وہ دیگر ادلّۂ شرعیہ سے موازنہ ضروری سمجھتے ہیں، اگر وہ ان ادلّہ شرعیہ کے مخالف ہے، تو وہ مردود منقطع ہے، اس کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) عرض الحديث على القرآن

(۲) عرض الحديث على السنة المشهورة

(۳) عرض خبر الواحد على ما تعم به البلوى

(۴) يكون حديثا قد أعرض عنه الأئمة في الصدر الأول

(۵) عرض الحديث على القواعد الكلية الثابتة في الشرع

(٦) استمرار حفظ الراوي لمرويه من آن التحمل إلى الأداء

(۷) عرض الحديث على العمل المتوارث في الأمة

[۲] ناقل میں کچھ کمی اور نقصان کی وجہ سے انقطاع، اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مستور کی خبر۔

(۲) فاسق کی خبر۔

(۳) صبی، معتوہ، غافل اور متساھل کی خبر۔

(۴) صاحب بدعت کی خبر۔

(اصول بزدوی: ص: ۱۷۱-۱۸۱، کشف الاسرار: ۳/ ۲۰-۲۸، اصول سرخسی: ۱/ ۲۶۹، ۲۸۰)

محدثین واحناف کے مابین تقسیم باعتبار انقطاع کا اجمالا موازنہ وخلاصہ:

(۱) حنفیہ کے نزدیک انقطاع سند ومتن دونوں کو شامل ہے، جب کہ محدثین کے نزدیک انقطاع سند کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) محدثین واحناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل، منقطع کے اقسام میں سے ہے، اگر چہ اس کی تعریف وحکم کے سلسلے میں دونوں کا نظریہ الگ الگ ہے۔

(۳) حنفیہ کے نزدیک انقطاع کی یہ تقسیم ''ظاہر و باطن'' سے معروف ہے، جب کہ محدثین کے یہاں یہ تقسیم ''ظاہر وخفی'' کے نام سے جانی جاتی ہے۔

(۴) انقطاع بالمعارضہ اور اس کی اقسام بیان کرنے میں حنفیہ منفرد ہیں (اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی) محدثین نے شذوذ وعلت کی بحث میں اس سے متعلق مختصر بحث کی ہے؛ لیکن وہ احناف کے مقصد کے علاوہ ہے۔

(۵) راوی میں کسی قسم کی جرح کا پایا جانا، مثلاً ضبط، عدالت وغیرہ؛ محدثین کے

نزدیک اس کا تعلق اسباب طعن سے ہے، انقطاع سے نہیں، اسی لیے مباحث طعن میں اس سلسلے میں بحث کی جاتی ہے۔

(٦) محدثین نے انقطاع فی السند کی متعدد تقسیمات کی ہیں، اور ہر ایک کو الگ الگ نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ کل تقسیمات پر منقطع یا مرسل کا اطلاق کرتے ہیں۔

محدثین وحنفیہ کے منہج کے مابین انقطاع کے سلسلے میں اتفاق واختلاف سے متعلق کچھ گفتگو کرنے کے بعد آئندہ صفحات میں ''انقطاع ظاہر و باطن'' پر مفصل روشنی ڈالی جائے گی۔

تیسرا باب
انقطاع ظاہر و باطن: تفصیلی اقسام

فصل اول: انقطاع ظاہر

[مبحث اول: محدثین واحناف کے نزدیک انقطاع]

محدثین کے نزدیک انقطاع:

انقطاع قطع سے ماخوذ ہے باعتبار لغت کسی چیز کا کسی دوسری چیز سے جدا ہونا، وصل واتصال کی ضد ہے، محدثین کے نزدیک مقصود سلسلۂ اسناد میں سقط کا واقع ہونا ہے، اور اس کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) منقطع: وہ حدیث ہے جس میں درمیانِ سند سے ایک راوی یا ایک سے زائد راوی محذوف ہو؛ البتہ مسلسل محذوف نہ ہو بلکہ الگ الگ جگہ سے محذوف ہوں۔

(۲) معضل: وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا دو سے زائد راوی مسلسل محذوف ہوں۔

(۳) معلق: وہ حدیث ہے جس کی سند کے شروع سے ایک یا چند یا سبھی راوی مسلسل محذوف ہوں۔

(۴) مدلَّس: وہ حدیث ہے جس میں راوی اپنے استاذ کو حذف کر کے مافوق سے اس طرح روایت کرے کہ استاذ کا محذوف ہونا معلوم نہ ہو بلکہ یہ محسوس ہو کہ مافوق ہی سے سنا ہے۔

(۵) مرسل: وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے تابعی کے بعد راوی محذوف ہو؛ خواہ تابعی بڑے رتبہ کا ہو یا چھوٹے درجہ کا ہے۔

حکم: اکثر محدثین حدیث مرسل کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ (م:۲۰۴ھ) کے نزدیک چند شرطوں کے ساتھ مقبول ہے:

(۱) کسی دوسرے طریق وسند سے متصلاً مروی ہو۔ (۲) یا مرسلاً مروی ہو؛ مگر ارسال کرنے والا اور اس کے اساتذہ وروات سند پہلی مرسل کے روات سے الگ ہوں، یعنی دو مختلف مرسل روایت ہو، جس کا مضمون ایک ہو۔ (۳) کسی صحابی کے قول کے موافق ہو۔ (۴) یا اکثر اہل علم کے مضمون کے مطابق ہو۔ (۵) یا مرسِل عادل ہوں۔

ملحوظہ: مالکیہ کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے؛ جبکہ ثقہ راوی ثقہ سے ارسال کریں، اور یہی اکثر حنابلہ کی رائے ہیں، اور یہی صحیح ہے۔

(احکام الفصول:۳۴۹، شرح علل الترمذی:۵۴۳)

[مبحث ثانی]

حنفیہ اور احادیث مرسلہ

مرسل:

ہر وہ حدیث ہے، جس کی سند متصل نہ ہو، یعنی اس کے تمام راوی مذکور نہ ہوں، خواہ اس کی کوئی بھی صورت ہو یعنی شروع کا راوی مذکور نہ ہو یا اخیر کا، اور ایک یا دو مذکور نہ ہوں یا تمام، پے درپے مذکور نہ ہوں یا الگ الگ، گویا ''مردود بسبب سقوط از سند'' کی تمام صورتیں ان کے نزدیک ''مرسل'' کہلاتی ہے۔

ابن الحنبلیؒ (م:۹۷۱ھ) ''قفو الأثر'' میں فرماتے ہیں:

ونقل السراج الهندي من أصحابنا، أن المرسل في إصطلاح المحدثين هوقول التابعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنّ ما سقط من رواته قبل التابعي واحد: يسمى منقطعا ، أو أكثر: يسمى معضلاً، فلم

يذكر المعلّق عنهم، لا لأنهم لم يسمع اسمه منهم؛ بل لأنه إما منقطع، أو معضل. قال: والكل يسمى مرسلاً عند الأصوليين. (قفو الأثر:ص:۶۹-۷۰، کشف الأسرار: ۳/ ۵-۶، شرح شرح النخبة: ۴۰۰-۴۰۱، حسامی:ص: ۶۴-۶۵)

(۱) مرسل صحابی:۔

وہ حدیث ہے، جس میں حضور ﷺ سے متعلق کوئی چیز کسی ایسے صحابی کے واسطے سے منقول ہو، جنہوں نے خود نہ تو اس کا مشاہدہ کیا ہو اور نہ براہ راست سنا ہو، خواہ کم عمری کی وجہ سے، یا تاخیر سے اسلام لانے کی وجہ سے، یا موقع پر موجود نہ ہونے کی وجہ سے۔

حکم: علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، علامہ نسفیؒ (م: ۷۱۰ھ) اور ابن الحنبلیؒ (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں کہ: جمہور محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مراسیل صحابہ مقبول ہے۔

علامہ بزدویؒ (۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: **أما القسم الأول (أي ما أرسله الصحابي) فمقبول بالاجماع.** (أصول بزدوی:ص: ۱۷۱)

ابن الحنبلیؒ (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: **المختار في التفصيل: قبول مرسل الصحابي إجماعاً.** (قفو الأثر: ۶۷)

امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: **ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة أنها حجة.** (أصول السرخسي: ۱/ ۲۶۹)

حنفیہ کا محدثین کے ساتھ اس میں اتفاق ہے۔

مثال: عبداللہ بن عباسؓ کی مرویات اس قسم سے متعلق ہے، نعمان بن بشیرؓ کے متعلق کہا گیا ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے مباشرۃً صرف ایک حدیث: **إن في الجسد**

لمضغة" سنی ہے، ان کی باقی مرویات دوسرے کے واسطہ سے ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۱۶۱)

[مبحث ثالث]

(۲) مرسل اہل قرن ثانی وثالث:

حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قرن ثانی وثالث (تابعین وتبع تابعین) کی مرسل روایت مقبول ہے؛ اس لیے کہ ان کی عدالت کی گواہی خود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". (بخاری، رقم الحدیث: ۲۶۵۲، ومسلم، رقم الحدیث: ۲۵۳۲)

علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ نسفیؒ (م: ۷۱۰ھ) اور شارحین اصول بزدوی ونسفی، نیز ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اہل قرن ثانی وثالث کی مرسل مطلقاً مقبول ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا. (اصول بزدوی: ص: ۱۷۱)

ابن الحنبلیؒ (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں:

والمختار في التفصيل: قبول مرسل الصحابة إجماعًا، ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا -أي الحنفية- مطلقا. (قفو الاثر: ۶۷)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں:

وبهذا علم أنّ كون الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم جرح في مرسل من هو دون القرون الثلاثة، وأما أهل القرون الثلاثة فمرسلهم مقبول عندنا مطلقا. (قواعد في علوم الحديث: ص: ۱۳۹)

دوسری طرف امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ)، علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) اور علامہ عبدالحیی لکھنویؒ (م:۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: اہل قرن ثانی وثالث (تابعین وتبع تابعین) کی مرسل روایت مقبول ولائق احتجاج ہے؛ بشرطیکہ ارسال کرنے والا یعنی اپنے سے اوپر کا نام ذکر نہ کرنے والا ثقہ (معتمد) ہو اور کسی معتمد سے ہی ارسال کرے۔

امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ) کی صراحت ہے:

مذهب أصحابنا: أن مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة، وكذلك عندي: قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن العدول الثقات. وقال: والصحيح عندي، وما يدل عليه مذهب أصحابنا، أنّ مرسل التابيعن وأتباعهم مقبول،ما لم يكن الراوى ممن يرسل الحديث عن غير الثقات. (الفصول في الأصول:۲/۳۱-۳۰)

علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وأصحّ الأقاويل في هذا ما قاله أبوبكر الرازي أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة مالم يعرف منه الرواية مطلقا عمن ليس بعدل ثقة.

(أصول السرخسي:۲/۲۷۲)

علامہ ابوالحسنات عبدالحیی لکھنویؒ (م:۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

ويشترط عند محققي هذا المذهب: كون المرسل من أهل القرون الثلاثة التى شهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بخيريتها، وإنشاء الكذب بعدها، وكون المرسل ثقةً، وكونه متحريا لا يرسل إلا عن الثقات، فإن لم يكن في نفسه ثقة، أولم يكن محتاطا في روايته، مرسله

غیر مقبول بالإتفاق۔ (ظفر الأماني: ص: ۳۵۱)

قول راجح:

چناں چہ امام ابوبکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) اور علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ تابعین وتبع تابعین کی مرسل روایت مقبول اور لائق احتجاج ہے، بشرطیکہ ارسال کرنے والا غیر ثقات سے روایت میں مطلقا معروف نہ ہو، یہی زیادہ راجح اور امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے منہج سے زیادہ قریب ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) ان حضرات کی مرسل کو قبول کرتے تھے، جو ثقات سے ارسال کرنے میں معروف ہیں اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثقہ کے درجہ میں ہیں، جن کی طرف شک سرایت نہیں کرسکتا، امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کا کسی سے روایت کرنا اور ان کی مرسل کو قبول کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) مطلقا مرسل کے قبول کرنے کے قائل تھے، بلکہ دیکھا جائے گا کہ تابعین یا تبع تابعین ثقہ ہے یا نہیں اور ثقہ سے ہی ارسال کرتے ہیں یا ضعیف سے بھی ارسال کرتے ہیں، چناں چہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کی طرف اس قول کو منسوب کرنا کہ ''امام صاحب، بغیر کسی قید وشرط کے، تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایت کو مطلقا معتبر اور حجت مانتے ہیں'' صحیح نہیں ہے۔

امام محقق الفناری (م: ۸۸۶ھ) شرائط مرسل کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أن يعلم من حال الراوي أنه لا يرسل بروايته إلا عن عدل، وهذا صحيح وموافق لمذهبنا، لأن كلامنا في مثله"..

(فصول البدائع في اصول الشرائع: ۲/ ۲۵۸)

علامہ شُمُنیؒ (م: ۸۷۲ھ) فرماتے ہیں:

ثم هو حجة يجب العمل به عند أبي حنيفة ومالك وأتباعهما، بشرط أن

يكون التابع لا يرسل إلا عن الثقات، حتى لو كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يكون مرسله حجة باتفاق. (العالي الرتبة: ص: ۱۷۰-۱۶۹)

اس شرط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب ''لمحات فی اصول الحدیث''فرماتے ہیں:

وينبغي التنبيه إلى أن احتجاج مالك وغيره بالمرسل معتبر بأن يكون التابعي لا يروي إلا عن الثقات فقط، فإن كان ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات، فلا خلاف في ردّ ذلك المرسل وعدم الاحتاج به.

(لمحات فی الصول الحدیث: ص: ۲۲۸، سلم الوصول: ۱۹۹/۳)

علامہ عبدالحیی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

ومن حكم من أصحاب هذا المذهب بقبول المرسل مطلقا، من غير قيد، فقد توسّع توسعا غير مرضي وجاوز عن الحد كما بالغ مبالغة غير مرضية. (ظفر الأماني: ص: ۳۵۱)

[مبحث رابع]

۳- قرون ثلاثہ کے بعد والوں کی مرسل روایت کا حکم:

قرون ثلاثہ کے علاوہ کی مرسل روایت کے سلسلے میں احناف مختلف ہیں، امام ابوالحسن کرخیؒ (م: ۳۴۰ھ) کا مذہب یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل کی مرسل روایت مقبول ہے، چاہے وہ قرون ثلاثہ کے ہوں یا قرون ثلاثہ کے بعد کے۔ ابوالیسر بزدویؒ (م: ۴۹۳ھ) اور علامہ نسفیؒ (م: ۷۱۰ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(اصول أبي اليسر: ص: ۱۲۷-۱۲۸، کشف الاسرار: ۴۱/۲)

چنانچہ امام ابوالحسن کرخیؒ (م:۳۴۰ھ) فرماتے ہیں: **قبول المرسل من العدل سواء كان من القرون الثلاثة أو بعدها.**

عیسی بن ابانؒ (م:۲۲۱ھ) کا مذہب یہ ہے کہ قرون ثلاثہ کے عادل کی مرسل روایت مقبول ہے، اور قرون ثلاثہ کے بعد دیکھا جائے گا اگر وہ ائمۂ دین میں سے ہے، جرح وتعدیل کے احکام سے واقف ہے، تب تو ان کی مرسل مقبول ہے ورنہ نہیں۔ علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ)، ابن الساعاتیؒ (م:۶۰۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ)، ابن قطلوبغاؒ (م:۸۷۹ھ) اور ملاعلی قاریؒ (م:۱۰۱۴ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول بزدوی، ص:۱۷۱، بدیع النظام، ص:۱۷۹، کشف الاسرار: ۳/۱۷، خلاصۃ الافکار: ص:۱۳۴، توضیح المبانی: ۳۲۷-۳۲۸)

عیسٰی بن ابانؒ (م:۲۲۱ھ) فرماتے ہیں:

مرسل العدل مقبول من القرون الثلاثة ، أما بعدها فإن كان من أئمة الدين، عارفا بالجرح والتعديل قُبل وإلا فلا. (اصول بزدوی: ص، ۱۷۱)

امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

كان الغالب على أهل الزمان الفساد والكذب، لم نقبل فيه إلا خبر من عرفناه بالعدالة والصدق والأمانة. (الفصول فی الأصول: ۳۰/۲)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر مرسل روایت تبع تابعی کے بعد کے لوگوں کی ہو اور راوی عادل وثقہ ہو، اور جرح وتعدیل کے احکام سے واقف ہو، تو قبول کی جائے گی اور اگر دوسروں کی ہو، تو تحقیق واعتماد کے بعد ہی قبول کی جائے گی۔ (فواتح: ۱۷۴/۲-۱۷۵)

مرسل کی مثال:

گذشتہ صفحات میں بھی آچکا ہے کہ اصطلاحات کے تفاوت سے احکام میں تفاوت پیدا ہوتا ہے، ذیل میں مثالوں سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

(۱) ابو بکر بن عبدالرحمن بن ام الحکم سے مروی ہے: **أنّ رجلا سأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن إمرأة كان زنا بها في الجاهلية أينكح الآن ابنتها؟ قال عليه السلام: "لا أرى ولا يصح لك أن تنكح إمرأة تطلع من ابنتها على ما أطلعت عليه عنها".**

دوسری روایت، جو ابو ہانی سے مروی ہے، اس میں ہے:

قال قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- "من نظر إلى فرج إمرأة، لم تحل له أمها ولا إبنتها". (فتح الباری:۹/۱۵۹)

ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) دونوں روایت اپنی کتاب "المحلی" میں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: دونوں روایت مرسل ہیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ مرسل حجت نہیں ہے اور دونوں روایت اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جس طرح نکاح حلال سے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں، اس طرح زنا سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔

زنا کی وجہ سے نکاح کی حرمت کے سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، بعض حضرات (ان میں امام شافعی وغیرہ ہیں) کہتے ہیں کہ زنا کی وجہ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

بعض کے نزدیک نکاح کی طرح زنا بھی سبب حرمت ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ)، سفیان ثوریؒ (م:۱۶۱ھ)، امام اوزاعیؒ (م:۱۵۷ھ) اور امام احمدؒ (م:۲۴۱ھ) وغیرہ کا

قول ہے۔ اور ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) کے نزدیک حرمت صرف مزنیہ عورت کے تناسل [فروع] یعنی اس عورت سے پیدا ہونے والی اولاد میں ثابت ہوگی، اس کے علاوہ میں نہیں، جیسا کہ ان کے یہاں نکاح میں ہوتا ہے۔

اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ جو حضرات حدیث مرسل کو حجت نہیں مانتے، جیسا کہ امام شافعیؒ (م:۲۰۴ھ) وغیرہ، وہ زنا کو نکاح کی طرح سبب حرمت نہیں کہتے اور جو حضرات زنا کو نکاح کی طرح سبب حرمت مانتے ہیں، جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوری، امام اوزاعی اور امام احمد وغیرہ، اگر چہ دونوں روایت مرسل ہیں؛ لیکن مرسل ان کے یہاں حجت ہے؛ لہٰذا انہوں نے ان روایتوں پر عمل کیا۔ (المحلی:۶/ ۶۵۰، بدایۃ المجتہد:۲/ ۳۴، المغنی لابن قدامہ:۷/ ۳۹-۴۰)

مراسیل ابراہیم نخعی:

مراسیل کو قبول کرنا اور ان کا اعتبار کرنا؛ احناف و مالکیہ کے نزدیک اس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہے، احناف نے مراسیل ابراہیم نخعیؒ (م:۹۶ھ) سے بہت ہی زیادہ استفادہ کیا ہے اور اس کا اندازہ امام ابو یوسفؒ (م:۱۸۲ھ) وامام محمد (م:۱۸۹ھ) کی کتاب الآثار سے لگایا جاسکتا ہے۔

علامہ سیوطیؒ (م:۹۱۱ھ) علامہ قرافیؒ (م:۶۸۴ھ) کے حوالے سے، قبول مراسیل کے سلسلے میں رقم فرماتے ہیں: رہی بات مراسیل نخعیؒ (م:۹۶ھ) کی تو ابن معین (م:۲۳۳ھ) فرماتے ہیں کہ مراسیل ابراہیم مجھے مراسیل شعبیؒ کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے۔ مزید فرماتے ہیں: مراسیل ابراہیم نخعی مجھے زیادہ پسند ہے۔ مرسلاتِ سالم بن عبداللہ، قاسم اور سعید بن المسیب کے مقابلہ میں، امام احمد فرماتے ہیں: **لا بأس به**۔ (تدریب الراوی:۱۶۹)

مراسیل نخعی کے قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ (م:۹۶ھ) بہ ذات خود فرماتے ہیں: جب میں کہوں: قال عبداللہ، تو وہ [روایت] متعدد طرق سے مروی ہوتی ہے۔ (حوالہ بالا)

فقہاء احناف کے نزدیک بہت سے مسائل واحکام کی بناء مراسیل ابراہیم نخعی پر ہے، جیسے: ''قہقہہ فی الصلاۃ'' سے نقضِ وضو کا مسئلہ، چناں چہ دارقطنی میں ہے:

عن أسامة -رضي الله تعالى عنه- كنا نصلى خلف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فجاء رجل ضرير البصر، فتردى في حفرة كانت في المسجد فضحك ناس من خلفه، فأمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة. (دارقطنی، كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها)

درحقیقت مراسیل ابراہیم نخعی (م:۹۶ھ) ان شروط کے بھی موافق ہے، جن پر امام شافعیؒ (م:۲۰۴ھ) نے قبولیت مراسیل کی بناء رکھی ہے، امام شافعیؒ نے خود ابراہیم نخعیؒ کے بارے میں اس بات کا اعتراف کیا ہے: **لم يكن يحمل الحديث إلاّ عن ثقة.** (موسوعة فقه إبراهيم النخعي: ۱۸۷)

لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ احناف کے نزدیک مراسیل، متصل روایات پر بھی راجح ہے، جیسا کہ بعض اہل علم کی عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے، چناں چہ ابن الحنبلی قفو الاثر میں فرماتے ہیں: وہ حدیث، جس کی صحت پر اجماع ہو اور متفق علیہ ہو، تو وہ اس حدیث پر راجح ہوگی، جس میں اختلاف ہے:

إن كانت فيه صفات الصحيح كلها بلا خلاف فهو مقدم على ما هي فيه مع الخلاف في وجود بعضها أو مع الخلاف في كونه شرطا للصحة بعد الاتفاق على عدمه نحو الاتصال بالنسبة إلى من يصحح مرسل أهل

القرون الثلاثة وهم أصحابنا الحنفية.

(قفو الأثر، ۵۱، معايير الحنفية: ۳۹-۳۸)

تنبیہ:

علامہ شبیر احمد عثمانی ؒ (م:۱۳۶۹ھ) فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء رحمہ اللہ نے کتب اصول میں مرسل کے بارے میں سیر حاصل بحث کی ہے، اور ابن الہمام ؒ (م:) نے ''التحریر'' میں اس کی بہترین تلخیص کی ہے، جس کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ مرسل کے سلسلے میں لوگوں نے مذہب حنفی پر جو اعتراضات کیے ہیں، اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ جن اصول وقیود کی بناء پر مرسل کو قبول کرتے ہیں، ان قیود سے وہ غافل ہیں۔

کیوں کہ مرسِل جب ثقہ وعادل اور امام ہو، تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو دھوکا دے گا، اور ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے گا، حالاں کہ وہ راوی کے صدق وکذب کو پہچانتا ہے، جرح وتعدیل کے احکام سے واقف ہے، راوی محذوف کے بارے میں علماء کے آراء واقوال اس سے پوشیدہ نہیں ہیں، ان سب کے باوجود وہ حدیث کو بجائے صیغۂ ''عن'' یا ''روي'' یا اس کے مانند صیغوں کے ''قال'' وغیرہ صیغوں سے، جو جزم پر دلالت کرتے ہیں، مسنداً الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روایت کرتا ہے، عادات وقرائن اس بات کی مقتضی ہے کہ اس جیسی مرسل سے غالب رائے (ظن غالب) کا فائدہ ہو۔

وہ تمام احتمالات، جن کو ''مرسل روایت کی حجیت کے منکرین'' ذکر کرتے ہیں، سب کے سب حنفیہ کے ان اصول وقیود کے سامنے مضمحل وکمزور ہوکر رہ جاتے ہیں، خاص طور پر جب ارسال قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں واقع ہو، اور اس کا مرسل تابعین بلکہ کبار تابعین میں سے ہو۔

اعتراض کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محدثین کے مرسل اور محققین حنفیہ کے مرسل میں بہت بڑا فرق ہے، اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے بھی ذھن میں اعتراض پیدا ہوتا ہے، محدثین مرسل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ: تابعی "قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کہے، جب کہ اصولیین کہتے ہیں کہ: مرسل وہ ہے کہ امام ثقہ "قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کہے۔ (التحریر: ۲/ ۲۸۸) دونوں تعریف میں کتنا فرق ہے؟ اہل علم پر مخفی نہیں، نیز یہ بھی مسلم ہے کہ تفاوت اصطلاح، تفاوت احکام میں مؤثر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے کافی فرق پڑتا ہے۔

تعجب ہے حنفیہ پر! کہ جب وہ حجیت مرسل کے سلسلے میں اپنے مدمقابل سے بحث کرتے ہیں، تو ان قیود و شرائط سے چشم پوشی اختیار کرتے ہیں اور اپنے دعویٰ کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہر مرسل مقبول ہے، چاہے محدثین کی مراسیل ہو، بلکہ منقطع و معضل بھی ان کے نزدیک مقبول ہے، حالاں کہ یہ دلیل حجیت مرسل کے سلسلے میں مضبوط نہیں ہے۔ (فتح الملہم: ۱/ ۹۲-۹۴)

[مبحث خامس]

مرسل کے حجت ہونے پر دلائل:

حنفیہ نے مرسل کو قبول کرنے کے سلسلے میں قرآن و حدیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

دلیل اول، قرآن کریم:

ارشاد خداوندی ہے:

"فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴿۱۲۲﴾". (التوبۃ:۱۲۲)

اس آیت کریمہ میں "ليتفقهوا" "ولينذروا" اور "رجعوا" کی ضمیر کا مرجع "طائفه" ہے، اور (إليهم) اور (لعلهم) کی ضمیر کا مرجع فرقة ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اطراف عالم میں پھیلے ہوئے علماء کے پاس جا کر دین کی سمجھ حاصل کریں اور واپس آ کر ان لوگوں کو، جو معاش یا اہل و عیال اور مال کی محافظت کی وجہ سے علماء کے پاس نہیں جا سکے، اور وہ اپنے گھروں پر ہی رہے، ڈرائیں۔ [اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ، وہ لوگ جو ضروری امور کی انجام دہی میں اپنے گھروں میں رہے،] ان کے لیے لازم ہے کہ وہ ان (حضرات) کی خبر کو قبول کریں، (جنہوں نے اطراف عالم میں جا کر مختلف علماء سے علم حاصل کیا ہے) چاہے مسنداً ہو یا مرسلاً، آیت کریمہ نے انذار کے سلسلے میں مسند و مرسل، صحابہ و تابعین وغیرہ میں کوئی تفریق نہیں کی۔ (الفصول: ۳/۱۴۷)

(۴) ارشاد نبوی ہے: "يبلّغ الشاهد منكم الغائب".

(بخاري: ۲/ ۱۸۴۳، كتاب جزاء الصيد، باب لا يعضد شجر الحرم)

ارشاد نبوی مسند و مرسل؛ ہر دو قسم کی روایت کو شامل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسند و مرسل میں کوئی تفریق نہیں کی، اگر مرسل حجت نہ ہوتی، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کی وضاحت فرماتے۔

دلیل ثانی، اجماع:

تمام صحابہ کا مرسل کے قبول کرنے پر اتفاق ہے، ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایات قبول کی جائے گی؛ حالاں کہ انہوں نے آقا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے چند ہی احادیث سنی ہے، نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایات کے قبول کرنے پر اتفاق ہے،

حالاں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے صرف ایک ہی حدیث کا سماع ثابت ہے، صحابہ نے مرسلا احادیث روایت کی اور صحابہ نے ان کو قبول کیا، کسی سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے اس پر نکیر کی ہو، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرسل کے قبول کرنے پر صحابہ کا اجماع ہے۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مراسیل سے ایک حدیث بیان کی، کسی نے ان سے کہا: کیا آپ نے اس کو آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے؟ یہ سن کر وہ بہت زیادہ غصہ ہو گئے، اور فرمانے لگے: قسم بخدا! ہر وہ حدیث، جس کو ہم تمہارے سامنے بیان کرتے ہیں، ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نہیں سنا؛ لیکن ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو متہم نہیں سمجھتا۔ (المعجم الکبیر: ۱/۲۴۶، حدیث نمبر: ۶۹۹)

براء بن عازبؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: ہر حدیث ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نہیں سنی، (ہم نے باری مقرر کر لی تھی) ہمارے ساتھی ہمیں احادیث سنا دیا کرتے تھے، اونٹوں کی دیکھ بھال ہم کو اس سے غافل نہیں کرتی تھی۔ (مسند احمد: ۴/۲۸۳)

امام ابوداود سجستانیؒ (م: ۲۷۵ھ) اپنے رسالہ میں- جو انہوں نے اہل مکہ کی طرف ارسال فرمایا تھا- فرماتے ہیں: اکثر علماء مرسل سے احتجاج کے قائل ہیں، مثلا سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ)، امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ)، امام اوزاعیؒ (م: ۱۵۷ھ)، یہاں تک کہ امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) آئے اور انہوں نے اس سلسلے میں کچھ اختلاف کیا، اور امام احمدؒ (م: ۲۴۱ھ) وغیرہ بھی انہیں کے نقش قدم پر چلے۔ (رسالة أبي داود لأهل مكة: ص: ۳۲)

متعدد روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے لے کر ہمارے زمانہ تک برابر مسند و مرسل روایات بیان کی گئی ہے، اور مراسیل سے کتابیں بھری پڑی ہے، اور

کسی سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے اس پر نکیر کی ہو، علماء سلف وخلف برابر "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، وقال فلان کذا" کہتے چلے آئے ہیں؛ اگر مرسل قابل احتجاج نہ ہوتی تو وہ اس کو روایت کرنے سے رک جاتے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرسل کے قبول کرنے پر اجماع ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/۳، أصول سرخسی: ۱/۳۶۰)

مسند الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م:۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ حدیث مسند ومرسل دونوں قابل احتجاج ہے، اور اقوال صحابہ وتابعین قابل استدلال ہے۔ (الانصاف: /۵۸)

دلیل ثالث؛ قیاس:

امام فخر الاسلام بزدوی (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: ہماری گفتگو ایسے راوی کے ارسال کے بارے میں ہے، جو مسند احادیث دوسروں سے بیان کرتے ہیں، تو اس کی اسناد مقبول ہوتی ہے، اور اس پر جھوٹ کا گمان نہیں کیا جاتا، تو پھر اس پر [ارسال کے باب میں] کذب علی الرسول کا بھی بہ درجۂ اولیٰ گمان نہیں کیا جانا چاہیے۔ (اصول بزدوی: ۱۷۱-۱۷۳)

علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) اور علامہ بابرتیؒ (م:۷۸۶ھ) فرماتے ہیں: معتمد ومختار امر یہ ہے کہ جب راوی عادل کے سامنے طریق واسناد واضح ہوجائے، تو اس پر اعتماد کر کے کہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"، ورنہ جس سے اس حدیث کو سنا ہے، اس کی طرف اس کی نسبت کر دے۔ (اصول سرخسی: ۱/۳۶۰)

[مبحث سادس]

(۴) تعارض وصل وارسال، یا وقف ورفع:

زیادتی ثقات سے مراد ثقہ رواۃ کی طرف سے احادیث میں منقول وہ زائد کلمات

ہیں جو دوسروں سے منقول نہ ہوں، یہ زیادتی متن میں بھی ہوتی ہے اور سند میں بھی۔

(الف) متن میں کسی کلمہ یا جملہ کی زیادتی ہوتی ہے۔

(ب) سند میں راوی کا اضافہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں موقوف ''مرفوع'' اور مرسل ''موصول'' ہوجاتی ہے۔

متن میں زیادتی:

ثقہ راوی کی اس زیادتی کے بارے میں علماء کی آراء مختلف ہیں:

(۱) ثقہ راوی کی زیادتی مطلقاً مردود ہے۔ (یہ بعض محدثین اور بعض اصحاب حنفیہ سے منقول ہے)

(۲) ثقہ عادل ضابط راوی کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے۔

(۳) ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) نے اس کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) زیادتی منافی، (۲) زیادتی غیر منافی، (۳) زیادتی منافی از بعض وجوہ۔

(۱) زیادتی منافی: ایسی زیادتی جو کہ دوسرے ثقات یا اوثق کی روایت کے منافی ومعارض ہو۔

مثال: حدیث: **"یوم عرفة ویوم النحر وأیام التشریق عید نا أهل الإسلام وهي أیام أکل وشرب"**. (أبوداود: کتاب الصوم، باب صیام أیام التشریق)

اس حدیث میں ''یوم عرفہ'' کی زیادتی صرف موسی بن علی بن رباح نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت عقبہ بن عامر سے نقل کی ہے، باقی تمام طرق میں یہ منقول نہیں ہے۔

حکم: مردود ہے۔

(۲) زیادتی غیر منافی:

ایسی زیادتی جو دوسرے ثقات یا اوثق کی روایت کے منافی و معارض نہ ہو۔

مثال: اعمش نے بواسطۂ ابورزین وأبوصالح حضرت ابو ہریرۃ سے مرفوعا روایت نقل کی ہے، جسے ان کے تمام اصحاب نے بہ ایں الفاظ ذکر کیا ہے: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرار". (مسلم، کتاب الطهارة، باب حکم ولوغ الكلب)

لیکن اعمش کے ایک شاگرد "علی بن مسہر" نے "فليهرقه" کی زیادتی ذکر کی ہے، جیسا کہ امام مسلم (م:۲۶۱ھ) نے نقل کیا ہے۔ (دیکھیے: صحیح مسلم، کتاب الطهارة، باب حکم ولوغ الكلب)

حکم: یہ زیادتی، ثقہ کی مستقل روایت کے درجہ میں ہوتی ہے اور قابل قبول ہوتی ہے۔

(۳) زیادتی منافی از بعض وجوہ:

وہ زیادتی جو پورے طور پر منافی نہ ہو، بل کہ بعض وجوہ سے منافی ہو۔

مثال: مسلم (م:۲۶۱ھ) کی روایت ہے، جو ابو مالک اشجعی سے بواسطہ ربعی، حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "...وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا". (مسلم، کتاب المساجد، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، رقم:۵۲۲)

اس حدیث میں "وتربتها" کے الفاظ ابو مالک سے مروی ہے کسی اور سے نہیں، دوسروں کے الفاظ یہ ہیں: روي عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وجعلت لنا الأرض مسجدا وطهوراً". (بخاری، کتاب التیمم، باب التیمم، رقم: ۳۳۵، مسلم: کتاب المساجد: رقم:۵۲۱)

حکم: اس زیادتی کے ذریعہ کبھی عام کی تخصیص اور کبھی مطلق کی تقیید ہوتی ہے کہ عام

اپنے عموم سے نکل جاتا ہے اور مراد اس سے خاص ہوتی ہے اور مطلق، مقید ہوجاتا ہے۔ امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ) اور امام شافعیؒ (۲۰۴ھ) کے نزدیک یہ زیادتی بھی مقبول ہے، جب کہ احناف کے نزدیک درجہ ذیل تفصیل کے ساتھ مقبول ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ۱۳۴، تدریب: ۱/ ۲۴۵-۲۴۷، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۷۲)

ثقہ راوی کی ایسی زیادتی جس کا مخرج متحد ہو اور ایسی زیادتی جس کا مخرج مختلف ہو، ان دونوں حدیثوں کے درمیان امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ) فرق کرتے ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں زیادتی اتحاد مخرج کے ساتھ مقبول ہے، اور دوسری روایت پر عمل کیا جائے گا، اس طور پر کہ عام میں تخصیص پیدا کی جائے گی اور مطلق کو مقید کیا جائے گا، اور اگر زیادتی، اختلاف مخرج کے ساتھ ہے، تو بھی وہ زیادتی مقبول ہوگی؛ لیکن تقیید و تخصیص کر کے صرف دوسری روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا اور مطلق اپنے اطلاق پر اور عام اپنے عموم پر باقی رہے گا۔ (الفصول فی الاصول: ۲/ ۵۵)

علامہ ابن الہمامؒ (م:۸۶۱ھ) ایک دوسری تفصیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اتحاد مجلس سماع، تعدد مجلس اور سامعین کے حال کا اعتبار ہوگا، اگر ثقہ کسی زیادتی کو بیان کرنے میں منفرد ہے اور مجلس متحد ہے اور اس ثقہ کے ساتھ شریک ہونے میں دوسرے لوگ بیدار مغز ہیں، تو اس ثقہ کی زیادتی قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اس ثقہ کے ساتھ شریک ہونے والے بیدار مغز نہ ہوں؛ بل کہ غفلت برتتے ہوں، تو جمہور فقہاء و محدثین و متکلمین کا مختار مذہب یہ ہے کہ ان ثقہ کی زیادتی مقبول ہوگی اور امام احمد (م:۲۴۱ھ) کی ایک روایت کے مطابق اور بعض محدثین کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ اگر مجلس مختلف ہے یا مجلس کا حال کا علم نہیں ہے تو بالاتفاق زیادتی قبول کی جائے گی۔ (التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۹۴-۲۹۵)

ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: کہ بعض محدثین کا مذہب یہ ہے کہ زیادتی مطلقا مردود ہے اور یہ قول بعض اصحاب حنفیہ سے بھی منقول ہے۔

ابن الساعاتی (م:۶۰۴ھ) اور دیگر حنفیہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ جب ثقہ عادل کسی زیادتی کو بیان کرنے میں منفرد ہو اور وہ دوسرے ثقات کے خلاف نہ ہو اور اختلاف مجلس ہو، تو بالاتفاق زیادتی قبول کی جائے گی، اور اگر اتحاد مجلس ہے اور دوسرے اتنی تعداد میں ہیں کہ ان سے غفلت متصور نہیں ہوسکتی، تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اتنی تعداد نہ ہو، بل کہ اکثر غافل ہوں، تو پھر جمہور کے نزدیک زیادتی مقبول ہوگی، بعض محدثین اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اور اگر مجلس کے حال کا علم نہ ہو تو قبول کرنا اولیٰ ہے، اور اگر ثقہ کی زیادتی دوسرے ثقات کے مخالف ہو تو ظاہر التعارض ہے۔ (قفو الاثر:۶۱-۶۳)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م:۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حنفیہ کے نزدیک ثقہ کی وہ زیادتی، جو مخالف نہ ہو، مطلقا مقبول نہیں ہے؛ بل کہ اس کے قبول کی چند شرائط ہیں۔ (قواعد فی علوم الحدیث:ص:۱۲۴)

صاحب نور الانوار (م:۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں: جب دو حدیثوں میں سے کسی ایک میں زیادتی ہو اور مخرج حدیث متحد ہو، یعنی دونوں حدیثوں کا راوی ایک ہی صحابی ہو، تو وہ زیادتی مقبول ہوگی اور اگر مخرج حدیث مختلف ہو، تو یہ دونوں الگ الگ احادیث شمار ہوں گی اور دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ (نور الانوار:۲۰۰-۲۰۱)

خلاصہ:

(۱) جب ثقہ کی زیادتی دوسرے ثقات کے خلاف نہ ہو، یا مجلس سماع مختلف ہو، یا

مجلس کے حال کا علم نہ ہو، یا مخالفین اس زیادتی سے غفلت برت سکتے ہو،تو یہ زیادتی مقبول ہوگی۔

(۲) جب اتحاد مجلس ہو، یا مخالفین کا اس زیادتی سے غفلت برتنا متصور نہ ہو،تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی۔

(۳) جب زیادتی دوسرے ثقات کے مخالف ہو،تو ظاہراً تعارض ہے؛ لہذا ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی۔

امام ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ)، امام کرخیؒ (م:۳۴۰ھ) کا مذہب ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جب راوئ حدیث ایک ہواوراس سے روایت کرنے والے مختلف ہوں، بعض نے زیادتی کو بیان کیا اور بعض نے زیادتی بیان نہیں کیا،تو اصل وہ ہے کہ جنہوں نے زیادتی کو بیان کیا ہے، اور جنہوں نے زیادتی بیان نہیں کی، وہ اس بات پر محمول ہوگی کہ اس نے غفلت برتی ہے۔ (الفصول فی الاصول:۲/۵۵)

تفاوت اصطلاح کے تفاوت احکام میں مؤثر ہونے کی مثال:

مثال: محمد بن الأشعث بن قيس الكندي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: "إذا اختلف البيعان وليس بينهما بينة فهو مايقول رب السلعة أويتتاركان". (أبوداود: كتاب الإجارة، باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم)

عبدالرحمن بن مسعود عن ابن مسعود -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إذا اختلف البيعان، وليس بينهما بينة والبيع قائم بعينه، فالقول ما قال البائع أويترادان البيع". (سنن ابن ماجه: كتاب التجارات، باب البيعان يختلفان، سنن دارمی:۲/۲۲۵)

اس حدیث میں "والبيع قائم بعينه" کا اضافہ ہے، اور یہ زیادتی دارقطنی میں اس لفظ کے ساتھ ہے "والسلعة كماهي لم تستهلك". (سنن دارقطنی: ۲۰/۳)

مخرج حدیث کے متحد ہونے کی بناء پر حنفیہ نے اس کو قبول کیا، اور اس اصل روایت کا اعتبار کیا، جس میں یہ زیادتی وارد ہوئی ہے۔

جب مخرج حدیث مختلف ہو، کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دو یا تین یا اس سے زیادہ طرق سے حدیث مروی ہو، تو ظاہر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو مختلف اوقات میں بیان فرمایا ہوگا، چناں چہ بعض رواۃ نے زیادتی بیان کو ذکر کیا، لہٰذا یہ زیادتی مقبول ہوگی اور خبر اپنے اطلاق پر باقی رہے گی اور دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا۔

مثال:

روي عن عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما- قال: "فرض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صدقة الفطر صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين".

(بخاری، رقم: ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، مسلم: ۲۳۵۲، بزيادة من المسلمين)

روي عن ثعلبة رضي الله عنه عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "أدوا صدقة الفطر على كل حر وعبد، صغير وكبير".

(شرح معاني الآثار: ۲۹/۴، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من قمح)

چناں چہ ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا گیا، اور خبر مطلق کو اسلام کی شرط سے مقید نہیں کیا گیا، اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو علاحدہ علاحدہ اوقات میں بیان فرمایا ہو، اس وجہ سے حنفیہ نے واجب قرار دیا کہ مسلم اپنے کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی ادا

کرے۔ (نصب الرایۃ: ۲/۵۵۰، العنایۃ: ۲/۲۸۸، فتح القدیر: ۲/۳۸۸، بدائع: ۲/۷۰)

دوسری مثال:

مسلم کی روایت ہے، جو ابو مالک اشجعی سے بواسطہ ربعی حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "۔۔۔**وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا**"۔ (مسلم: کتاب المساجد، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، رقم: ۵۲۲)

اس حدیث میں "**تربتها**" کے الفاظ ابو مالک سے مروی ہے کسی اور سے نہیں، دوسروں کے الفاظ یہ ہیں: **روي عن جابر بن عبدالله عن النبي-صلى الله عليه وسلم- قال: "وجعلت لنا الأرض مسجدا وطهوراً"**۔ (بخاری: کتاب التیمم، باب التیمم، رقم: ۳۳۵، مسلم: کتاب المساجد، رقم: ۵۲۱)

روایت ثانیہ میں عموم ہے، اور روایت اولیٰ میں "**تراب**" کی تخصیص ہے۔

محدثین نے اس زیادتی کو قبول کیا اور اس وجہ سے امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) تیمم بالتراب کے جواز کے قائل ہیں۔ (المجموع: ۲/۲۴۵)

اس اصول کے پیش نظر کہ جب مخرج حدیث مختلف ہو، تو زیادتی مقبول ہوگی؛ اس لیے صرف تقیید و تخصیص کر کے دوسری حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا؛ بل کہ دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا، حنفیہ فرماتے ہیں: ہر اس چیز سے تیمم جائز ہے جو جنس الارض کی قبیل سے ہو۔ (نصب الرایۃ: ۱/۲۲۸، فتح القدیر: ۱/۱۳۸، أحکام القرآن: ۲/۵۴۶)

سند میں زیادتی:

جب ثقات حدیث روایت کرنے میں مختلف ہو، بعض نے متصلاً روایت کی ہو اور بعض نے مرسلاً، اسی طرح بعض نے موقوفاً روایت کی ہو اور بعض نے مرفوعاً، تو کس کا اعتبار

ہوگا؟ اس سلسلے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

(۱) اکثر رواۃ کا اعتبار ہوگا۔

(۲) اُحفظ رواۃ کا اعتبار ہوگا۔

(۳) اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ روایت ارسال روایت وصل پر اور روایت وقف روایت رفع پر راجح ہوگی۔

(۴) جمہور فقہاء اصولیین نیز محققین کا مذہب یہ ہے کہ روایت وصل روایت ارسال پر، اور روایت رفع، روایت وقف پر راجح ہوگی؛ اس شرط کے ساتھ کہ ان دونوں کے راوی حافظ و ضابط اور متقن ہوں، خطیب بغدادیؒ (م: ۴۶۳ھ) نے اسی قول کو پسند کیا ہے۔

(فتح المغیث: ۱/ ۱۷۵، الکفایۃ: ۴۵۰، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۷۲-۱۷۳)

علامہ نوویؒ (م: ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں: ثقات ضابطین میں سے بعض نے حدیث کو متصلاً بیان کیا اور بعض نے مرسلاً، یا بعض نے موقوفاً اور بعض نے مرفوعاً یا متصلاً بیان کیا، یا کسی وقت مرفوعًا بیان کیا، اور کسی وقت مرسلا یا موقوفا بیان کیا۔ ان تمام صورتوں میں صحیح مذہب وہ ہے، جس کو محققین محدثین اور جمہور فقہاء و اصولیین اور خطیب بغدادی نے پسند فرمایا ہے کہ اس کا حکم اتصال یا رفع کا ہوگا، چاہے اس کے مخالف ایک ہوں، یا ایک بڑی جماعت ہوں، یا احفظ ہو؛ اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور وہ مقبول ہے۔

(شرح مسلم: ۱/ ۳۲)

یہ بات یاد رہے کہ وصل و رفع کے قبول کا حکم علی الاطلاق نہیں ہے، چناں چہ کبھی محدث کے سامنے چند ایسے قرائن قویہ کا ظہور ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارسال و وقف کو راجح قرار دیتے ہیں۔

علامہ علائی (م:۷۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ ائمہ متقدمین ایسی صورتوں میں حکم کلی نہیں اپناتے ہیں؛ بل کہ بہ اعتبار قرائن ترجیح کی صورت اپناتے ہیں۔

(النکت علی ابن الصلاح: ۲/ ۶۴)

تعارض وصل وارسال اور تعارض رفع ووقف کے بارے میں یہ محدثین کا مذہب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وصل وارسال کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے، یہ دونوں ان کے نزدیک برابر ہے۔ رہی بات رفع ووقف کی، تو حنفیہ کے نزدیک حکم رفع کا ہوگا اور موقوف روایت مرفوع روایت کے لیے تائید (قوت) کا کام کرے گی۔

علامہ ماوردی (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ کسی صحابی نے روایت کو ایک مرتبہ مرفوعاً اور دوسری موقوفاً روایت کیا ہو، تو ان دونوں کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے؛ اس لیے کہ موقوف کو ان کے فتویٰ پر اور مرفوع کو ان کی روایت پر محمول کیا جائے گا۔ (تدریب:۱۳۹)

امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ) فرماتے ہیں: جب کوئی صحابی کسی حدیث کو مرفوعا بیان کرے، پھر وہ صحابی اس حدیث کو موقوفا بیان کرے، تو یہ موقوف روایت، مرفوع روایت کے لیے قدح نہیں ہوگی؛ بل کہ موقوف روایت، مرفوع روایت کے لیے تاکید کا کام دے گی۔ (الفصول فی الاصول: ۲/ ۵۴)

ابن حزم (م:۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: تعارض وقف ورفع علت نہیں ہے، بل کہ یہ حدیث میں مزید باعث قوت ہے۔ (المحلی: ۳/ ۱۲)

علامہ زیلعیؒ (م:۷۶۲ھ) فرماتے ہیں: جب ثقہ کسی حدیث کو مرفوعا روایت کرے، حالاں کہ دوسرے کسی شخص نے اس کو موقوفا روایت کیا ہو، یا ان دونوں [موقوف و مرفوع] کو ایک شخص نے روایت کیا ہو دو مختلف وقتوں میں، تو رفع والی روایت راجح ہوگی؛ اس لیے

کہ اس میں زیادتی ممکن ہے، اس طور پر کہ کسی نے حدیث کو سنا، تو ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی وقت وہ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہوئے موقوفا روایت کرے اور دوسرے وقت میں روایت کرتے ہوئے اس کو مرفوعا بیان کرے، واضح رہے کہ یہ توجیہ، راوی کی تغلیط [یعنی ایسا کہنا کہ راوی سے غلطی واقع ہوگئی] کے مقابلے میں اولیٰ ہے۔ (نصب الرایۃ: ۱۹/۱)

تفاوتِ اصطلاح سے احکام کے متفاوت ہونے کی مثال:

مثال: "من كان له إمام فقراءته له قراءة".

ائمہ محدثین کے یہاں مذکورہ حدیث کو موصولا اور مرسلا نقل کرنے میں اختلاف ہے، نیز اس کے موقوف اور مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

امام دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ) اور بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) دونوں حضرات اپنی اپنی سندوں سے جو امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) تک پہنچتی ہے، یوں نقل کرتے ہیں: **أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- عن موسى بن أبي عائشة -رحمه الله تعالى- عن عبدالله بن شداد بن الهاد -رحمه الله تعالى- عن جابر بن عبدالله -رضي الله عنه- قال صلى بنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وخلفه رجل يقرأ، فنهاه رجل من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- فلما انصرف تنازعا، فقال: انتهاني عن القرأة خلف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حتى بلغ رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "من صلى خلف الإمام فإنّ قراءته له قراءة". (وهذا اللفظ للدارقطني)**

(الدارقطني في السنن، كتاب الصلاة: ۳۲۴/۱، رقم: ۱۲۱۹، بيهقى السنن الكبرى في الصلاة: ۱۵۹/۲)

یہی دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ) کی روایت کے الفاظ ہیں۔

امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) فرماتے ہیں: اسی طرح مذکورہ روایت کو محدثین کی ایک جماعت امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) سے موصولا نقل کرتی ہے۔

اورعبداللہ بن المبارک (م:۱۸۱ھ) مذکورہ روایت کوامام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) سے نقل کرتے وقت مرسلا بیان کرتے ہیں، ان کی روایت میں حضرت جابرؓ کا ذکر نہیں ہے اور یہی طریق محفوظ ہے اوراسی طرح علی بن الحسن بن شقیق، عبداللہ ابن المبارک سے مرسلا نقل کرتے ہیں۔

اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) کے علاوہ دوسرے حضرات اسی روایت کو سفیان ثوریؒ (م:۱۶۱ھ) اورشعبہ بن الحجاج (م:۱۶۰ھ) سے (مرسلا) بیان کرتے ہیں۔

اسی طرح اس مرسل روایت کومنصور بن المعتمرؒ (م:۱۳۳ھ) اورسفیان بن عیینہؒ (م:۱۹۸ھ)، اسرائیل بن یونسؒ (م:۱۶۲ھ)، ابوعوانہ (م:۱۷۶ھ)، ابوالأحوص (م:۱۷۹ھ)، جریر بن عبدالحمید (م:۱۸۸ھ) اوران کے علاوہ محدثین میں سے ثقہ رواۃ نے نقل کیا ہے۔

(بیہقی فی الکبری فی الصلوۃ ص:۱۶۰/۲)

اورامام دارقطنیؒ (م:۳۸۵ھ) فرماتے ہیں: مذکورہ روایت کوسفیان ثوریؒ (م:۱۶۱ھ)، شعبہ بن الحجاج (م:۱۶۰ھ)، اسرائیل بن یونس (م:۱۶۲ھ)، شریک بن عبداللہ (م:۱۷۷ھ)، ابوخالد الدالانی، ابوالأحوص (م:۱۷۹ھ)، سفیان بن عیینہؒ (م:۱۹۸ھ)، جریر بن عبدالحمید (م:۱۸۸ھ) اوران کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی "عن موسى بن أبي عائشة عن عبدالله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم" مرسلا بیان کیا اور یہی صحیح ہے۔

(سنن الدارقطنی، کتاب الصلاۃ ۱/ ۳۲۴، رقم: ۱۲۲۲)

پھرامام بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) نے جابر الجعفیؒ اورلیث بن أبی سلیم کی سند سے عن أبی الزبیر عن جابر-رضي الله عنه-مرفوعا روایت کی: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" (بیهقی فی الکبری:۱۶۰/۲) اس روایت کونقل کرکے امام بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) فرماتے ہیں: سند کے اندر جابر الجعفی اورلیث بن أبی سلیم قابل حجت رواۃ میں سے نہیں ہیں اور جتنے

بھی روات ان دونوں حضرات کی متابعت کرنے والے ہیں، وہ ان سے زیادہ ضعیف ہیں، اور اس باب میں حضرت جابرؓ سے محفوظ طریق، ابونعیم وہب بن کیسان کا ہے، ان کی روایت کے الفاظ ہیں:

"أنه سمع جابر بن عبدالله يقول: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأمّ القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام". (بیھقی فی الکبری: ۱۶۰/۲) امام بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) اس کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: مذکورہ مرفوع روایت کے مقابلے میں موقوف علی جابر والی یہ روایت صحیح ہے۔

حافظ ابن حجرؒ (م:۸۵۲ھ) اپنی کتاب التلخیص الحبیر میں فرماتے ہیں: حدیث **"من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"** حضرت جابرؓ سے منقول ہے اور صحابہؓ کی ایک جماعت سے مختلف طرق سے بھی مروی ہے اور سب کے سب معلول ہیں۔ (التلخیص الحبیر: ۲۳۲/۱)

امام نوویؒ (م:۶۷۶ھ) نے اپنی کتاب "المجموع" میں فرمایا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مقتدی کی عدم قرأت کے متعلق جتنی بھی روایات مروی ہیں، ان میں کوئی بھی روایت مرفوعاً صحیح نہیں ہے، ان میں سے جو سنداً صحیح ہے، وہ موقوف روایات ہیں اور بعض مراسیل کی قبیل سے ہیں، اور ان میں سے جو روایات مرفوعا مروی ہیں، ان میں بھی چند روات یا کوئی ایک راوی ضعیف ہوتے ہیں اور امام بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) نے ان تمام روایات کے معلول ہونے کو بیان کر دیا ہے، اور ان اسباب کو بھی واضح کر دیا ہے، جو ان روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (المجموع: ۳۶۷/۳)

لیکن ائمہ احناف نے اس حدیث کے موصول اور مرفوع والے طریق کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ ابن الہمامؒ (م:۸۶۱ھ) "فتح القدیر شرح ہدایہ" میں فرماتے ہیں: کہ بایں ہمہ

حدیث، صحت کے دائرہ سے خارج نہیں ہوئی؛ کیوں کہ حدیثِ جابرؓ مختلف طرق سے مرفوعا مروی ہے اور جو حضرات اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف قرار دیتے ہیں، جیسے امام دارقطنیؒ (م:۳۸۵ھ)، بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) اور ابن عدیؒ (م:۳۶۵ھ)، یہ حضرات بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ حدیث مرسلاً صحیح ہے، کیوں کہ حفاظ حدیث جیسے سفیانین، اُبوالاحوص، شعبہ، اسرائیل، شریک بن عبداللہ، ابوخالد الدالانی، جریر بن عبدالحمید، زائدہ اور ابوزبیر یہ سب حضرات اس روایت کو **موسی بن أبي عائشة، عن عبدالله بن شداد، عن النبي صلی الله علیه وسلم** مرسلاً نقل کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ (۱۵۰ھ) نے بھی ایک مرتبہ اسی طرح (مرسلاً) روایت کیا ہے۔

ابن الہمامؒ (م:۸۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ حدیث مرسل اکثر اہل علم کے نزدیک حجت ہے اور یہ بات ہمارے مسلک کے مطابق عمل کرنے کے لیے کافی ہے اور اس میں مدّمقابل کے لیے الزامی جواب بھی ہے۔ (فتح القدیر:۱/ ۳۳۸)

اگر بالفرض والتقدیر مرسل کی حجیت کو تسلیم نہ کریں، تب بھی ہمارے مسلک کے لیے صحیح مرفوع حدیث ہے، جس کو امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) نے صحیح سند سے نقل کیا ہے، اس روایت کو امام محمدؒ (م:۱۸۹ھ) نے اپنی کتاب موطا میں نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

أخبرنا أبو حنیفة، حدثنا أبو الحسن موسی بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن جابر بن عبدالله ﷺ عن النبي -صلی الله علیه وسلم- قال: "من صلی خلف الإمام، فإن قراءة الإمام له قراءة".

(الموطا، کتاب الصلاۃ، رقم:۱۱۷، ص:۶۱)

امام دارقطنیؒ (م:۳۸۵ھ) وغیرہ کا یہ کہنا کہ "حفاظ حدیث نے اس روایت کو مرفوعا

بیان نہیں کیا'' صحیح نہیں ہے، سفیان ثوریؒ، شریک، جریر اور ابو الزبیرؒ نے اس روایت کو صحیح طرق سے مرفوعا روایت کیا ہے؛ چناں چہ اگر کوئی ثقہ راوی زیادتی نقل کرنے میں منفرد ہو، تو اس کا قبول کرنا واجب ہے، یہاں روایت مرفوعا بیان کرنا زیادتیٔ ثقہ ہے، اور زیادتیٔ ثقہ مقبول ہے، اس کو کیسے رد کیا جائے گا؛ روایت کو مرفوع بیان کرنے میں ثقہ راوی تنہا نہیں ہے؛ بلکہ اور بھی بہت سے حضرات اس کو مرفوع بیان کرتے ہیں؛ لہٰذا متعصبین کا اس روایت کو مردود اور امام ابوحنیفہؒ جیسے رواۃ کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے، نیز اس روایت کو حضرت جابرؓ سے متعدد طریق سے وارد ہونے کی وجہ سے بھی تقویت مل گئی، اگر یہ طرق ضعیف بھی ہوں، پھر بھی مذاہب صحابہ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین سے بھی اس کو تقویت حاصل ہوگی۔

علامہ ظفر احمد تھانویؒ (م: ۱۳۹۴ھ) ''إعلاء السنن'' میں فرماتے ہیں: کہ اگر ان تمام باتوں کو تسلیم بھی کرلیں کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) اس روایت کو مرفوعا بیان کرنے میں منفرد ہیں، تو یہ زیادتیٔ ثقہ کی قبیل سے ہے اور زیادتیٔ ثقہ مقبول ہے، علاوہ ازیں اس روایت کو مرفوعا بیان کرنے میں امام ابوحنیفہؒ منفرد نہیں ہیں؛ بل کہ اس روایت کو امام ابوحنیفہ کے علاوہ سفیان ثوریؒ اور شریک بن عبداللہ نے بھی مرفوعا بیان کیا اور اسی طرح حسن بن الصالح اور عبد بن حمید نے بھی مرفوعا نقل کیا ہے؛ لہٰذا روایت کے موصولا (مرفوعا) صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں۔ (إعلاء السنن: ۳/ ۶۷)

شوافع فرماتے ہیں کہ: مقتدی امام کے پیچھے سری نماز میں سورۂ فاتحہ اور سورۃ دونوں پڑھے گا اور جہری نماز میں فقط فاتحہ کی قرأت کرے گا، کیوں کہ حضرات شوافع کے نزدیک یہ حدیث مرفوعاً و موصولاً صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی، امام کے پیچھے بالکل قراءت نہیں کرے گا، نہ فاتحہ کی اور نہ ضم سورہ کی؛ کیوں کہ یہ حضرات حدیث کے مرفوع وموصول ہونے کو صحیح قرار دیتے ہیں، علاوہ ازیں حدیث مرسل اور حدیث موقوف ان کے یہاں حجت اور قابل استدلال ہے۔

خلاصہ بحث واہم نتائج:

محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف ومردود کی قبیل سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہر صحتِ حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گی، برخلاف انقطاع باطن کے۔

(۲) محدثین کے نزدیک مرسل، تابعی کے ساتھ خاص ہے یعنی تابعی کا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کہنا ہی مرسل ہے اگر کوئی اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہے، تو وہ مرسل نہیں حدیث کی کوئی اور قسم ہوگی، جب کہ محققین حنفیہ کے نزدیک اہل قرون ثلاثہ میں سے کوئی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہے، اسے حدیث مرسل ہی کہا جائے گا، البتہ اس شرط کے ساتھ مرسل روایت مقبول ہوگی کہ مرسِل ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو۔

(۳) حنفیہ ومحدثین کے نزدیک ثقات کی زیادتیٔ وصل وارسال یا رفع ووقف مقبول ہے۔

(۴) محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ دوسرے ثقات کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اور حنفیہ کے نزدیک زیادتیٔ ثقات فی المتن مقبول ہے، چاہے مخرج حدیث متحد ہو یا مختلف، لیکن مخرج حدیث کے مختلف ہونے کی صورت میں عمل دونوں حدیثوں پر کیا جائے گا، یعنی عام اپنے عموم پر اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیں گے۔

فصل ثانی: انقطاع باطن: اقسام وتفصیلات

انقطاع باطن کی دو قسم ہے:(۱) انقطاع بالمعارضہ،(۲) انقطاع لنقصان وقصور فی الناقل۔

انقطاع بالمعارضة اور اس کی قسمیں:

انقطاع بالمعارضہ کی درج ذیل قسمیں ہیں:

[مبحث اول]

(۱) عرض الحدیث علی القرآن:

اس میں شک نہیں کہ قرآن کریم کتاب ہدایت ہے اور حدیث نبوی اس کی شرح وتفسیر ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن کریم اور اس کی شرح یعنی ''حدیث'' آپس میں متعارض ہوں، چناں چہ اگر کسی حدیث کا ظاہری مفہوم، قرآن کے معنی سے معارض ہوتا ہے، تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حدیث کی روایت میں کوئی نقص ہے، لہٰذا قرآن کے مقابل میں حدیث رد کردی جائے گی، اس کا ہرگز ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ آقا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے حکم کو رد کر دیا گیا؛ بل کہ راوی اس حدیث کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ نہیں پایا اور خطا ونسیان کا شکار ہو گیا، اور چوں کہ قرآن کریم اس طرح کے تمام احتمالات سے پاک ہے؛ اسی وجہ سے صحابہؓ نے قرآن کریم سے موازنہ کرتے ہوئے متعدد احادیث کی صحت وعدم صحت کا فیصلہ کیا ہے۔

عرض الحدیث علی القرآن کی وجہ:

امام صاحبؒ نے اس اصل کو اپنی طرف سے وضع نہیں کیا ہے؛ بل کہ ان کے زمانہ

میں؛ خصوصاً عراق میں اہل بدعت نے احادیث وضع کرنے کا کاروبار شروع کیا، تو امام صاحبؒ نے صحابہ و تابعین کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اس اصل کی بنیاد رکھی۔ اس اصل پر امام مالکؒ نے بھی بہت سے موقع پر عمل کیا ہے اور اس کی کئی مثالیں اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں پیش کی ہیں۔ دوسری طرف امام شافعیؒ اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس اصول پر عمل کرنے سے تمام سنتوں کا رد کرنا لازم آتا ہے۔

نظریہ ''عرض الحدیث علی القرآن'' کے دلائل:

(۱) امام صاحبؒ نے اپنی کتاب ''العالم والمتعلم'' میں تحریر فرمایا ہے کہ: جب کوئی شخص یہ کہے کہ میں ہر اس بات پر یقین کرتا ہوں، جو نبی برحق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی لسان مبارک سے صادر ہوئی ہے؛ مگر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ظلم کی بات نہیں فرماتے اور قرآن کی مخالفت نہیں فرماتے تو اس کا یہ کہنا آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور قرآن کی عین تصدیق ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قرآن کی مخالفت سے منزہ قرار دینے کے مرادف ہے؛ کیوں کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن کے خلاف کوئی بات کہیں گے، تو اللہ تعالی کی طرف سے ضرور گرفت ہوگی، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾ (٦٩-الحاقہ)

ترجمہ: ''اور اگر پیغمبر ہمارے ذمہ کچھ جھوٹی باتیں لگا دیتے تو ہم ان کا داہنا ہاتھ پکڑتے، پھر ہم ان کی رگ دل کاٹ دیتے، پھر تم میں سے کوئی ہمیں اس سے روکنے والا نہ ہوتا۔''

چناں چہ ایسی کسی حدیث کو رد کر دینا، جو قرآن کے خلاف ہو، یہ حدیث نبوی کے رد کرنے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جھٹلانے کے مرادف نہیں؛ بل کہ اس راوی کو جھٹلانا ہے، جو آپ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب بات منسوب کرر ہا ہے، اگر چہ اس کا جھوٹ نادانستہ ہو، باقی وہ بات جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب واقعتاً صحیح اور ثابت ہے، خواہ ہم نے اسے سنا ہو، یا نہ سنا ہو، وہ ہمارے سر آنکھوں پر، اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ بے شک وہ بات سچ ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمائی۔

اور ہم نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق یہ بھی گواہی دیتے ہیں کہ آپ نے کسی ایسی بات کا حکم نہیں فرمایا، جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہو، نہ ہی آپ نے کسی ایسی چیز کے توڑنے کا حکم فرمایا، جسے اللہ تعالی نے جوڑا ہو، اور نہ ہی کسی چیز کو اس وصف کے علاوہ سے متصف فرمایا، جس وصف سے اللہ تعالی نے اس کو متصف فرمایا ہے، اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام امور میں اللہ تعالی کی متابعت کرنے والے تھے، آپ نے اپنی طرف سے کوئی نئی چیز نہیں وضع کی، اور نہ ہی اللہ تعالی کی جانب اسے منسوب کیا؛ اس لیے تو اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "من يطع الرسول فقد اطاع الله" (جس نے رسول کی بات مانی، اس نے اللہ کی بات مانی)۔ (العالم والمتعلم: ۱۰۰-۱۰۳ کمافي توثيق السنة في القرن الثاني الهجري: ۲۸۹)

(۲) امام ابو یوسفؒ "کتاب الرد علی سیر الأوزاعی" میں فرماتے ہیں:

"فعليك من الحديث بما تعرفه عامة، وإياك والشاذ منه الخ."

یعنی ایسی حدیث کو لازم پکڑو، جس کو عام لوگ پہچانتے ہوں، اور انوکھی حدیث سے گریز کرو۔

اس کے بعد امام ابو یوسف نے اپنی سند سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا:

إنّ الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن، فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني.

یعنی لوگ میرے حوالے سے حدیثیں پھیلائیں گے، پس جس کو تم قرآن کے موافق پاؤ، (تو سمجھ لینا کہ) وہ میری حدیث ہے اور جس کو تم قرآن کے مخالف پاؤ، تو (سمجھ لینا کہ) وہ میری حدیث نہیں ہے۔ (الرد علی سیر الأوزاعی: ۲۵)

واضح رہے کہ اس مضمون کی حدیثیں چند ایک صحابہ مثلا ابن عمر، ابوہریرہ، ثوبان اور علی رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول ہیں، جن کے مختلف طرق ہیں، اور بعض حدیثیں مرسلا بھی وارد ہوئی ہیں، اگرچہ ان تمام حدیثوں میں کوئی نہ کوئی متکلم فیہ راوی ضرور ہے، پھر بھی مجموعی اعتبار سے یہ ثابت و محقق ہے کہ ان احادیث کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہے، خصوصا جب کہ اس کے موافق علماء کا عمل بھی منقول ہے۔

ذیل میں ان صحابۂ کرام کی روایت نقل کی جاتی ہے:

حدیث ابن عمرؓ: عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعا مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"سئلت اليهود عن موسى فأكثروا وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وسئلت النصارى عن عيسى، فأكثروا وزادوا ونقصوا حتى كفروا، فإنه سيفشوا عني أحاديث فما آتاكم من حديثي فاقرؤوا كتاب الله واعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله".

(المعجم الكبير: ۶/۱۸۷، رقم: ۱۳۰۴۶)

حدیث ابوہریرہؓ: حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاء كم موافقا لكتاب الله ولسنتي، فهو مني، وما جاء كم مخالفا لكتاب الله ولسنتي، فليس مني".

(سنن دار قطني: ۴/۳۵۰: رقم: ۴۳۹۳)

حدیث ثوبانؓ: حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے کہ آقا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”ألا إن رحا الإسلام دائرة“ قالوا: فكيف نصنع يا رسول الله، قال: ”اعرضوا حديثي على كتاب، فما وافقه فهو منه، وأنا قلته“.

(المعجم الكبير: ۱/ ۳۶۵، رقم: ۱۴۱۳)

حدیث علیؓ: حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آقا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث، فأعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به“.

(سنن دار قطني: ۴/ ۱۵۳، رقم: ۴۳۹۶)

(۳) امام سرخسیؒ نے اپنی کتاب اصول فقہ میں اس نظریہ کو نقلی اور عقلی دلیلوں سے مبرہن کیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم یقینی (قطعی) ہے اور خبر واحد کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچنے میں شبہ ہے، اب اگر قرآن اور حدیث دونوں کو اختیار کیا جائے گا، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو یقینی کو لیا جائے گا اور مشتبہ کو چھوڑ دیا جائے گا، یا پھر مشتبہ کو لیا جائے گا اور یقینی کو چھوڑا جائے گا، اور اس میں شبہ نہیں کہ قرآن نقل متواتر سے ثابت ہونے کی وجہ سے ثبوت میں خبر واحد پر راجح ہے؛ اس لیے حدیث کا قرآن کے مخالف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث میں کوئی کمزوری ہے۔

آگے نظریہ ”عرض الحديث على القرآن“ اور ”عرض الحديث على السنة المشهورة“ کا فائدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: نقد حدیث کے ان دونوں معیاروں میں بہت کچھ علم پنہاں ہے، ان کے ذریعہ دین کی مکمل حفاظت ہوتی ہے؛ کیوں کہ بدعات اور باطل افکار نے اس طریقۂ نقد کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے جنم لیا ہے، اسی وجہ سے اہل سنت

والجماعت کے علماء نے اس طریقۂ نقد پر عمل کیا، چناں چہ جس حدیث کو قرآن اور سنت مشہورہ کے موافق پایا، اس کو قبول کرلیا، اسی طرح جو حکم انہوں نے خبر واحد میں پایا، درآں حالیکہ قرآن وسنت مشہورہ میں اس کا ذکر نہیں ہے، اس کو بھی قبول کرلیا، اور اس پر عمل ضروری قرار دیا، اور جس حدیث کو قرآن یا سنت مشہورہ کے خلاف پایا، اس کو ترک کردیا۔ (اصول السرخسی، ۱/ ۳۶۷)

نظریۂ ''عرض الحدیث علی القرآن'' اور امام شافعیؒ:

حضرت امام شافعیؒ اس نظریے کی پورے شد ومد کے ساتھ تردید کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ یہ نظریہ انتہائی خطرناک ہے، اور صرف قرآن کریم پر اعتماد کرتے ہوئے حدیثوں کو نظر انداز کردینے؛ بہ الفاظِ دیگر انکار حدیث کے باطل نظریہ کو قوت پہنچانا ہے، یہی روافض وخوارج کا بھی نظریہ ہے۔

امام شافعیؒ نے ''عرض الحدیث علی القرآن'' کی تردید میں وہ تمام آیات واحادیث پیش کی ہیں، جن سے حدیث کی حجیت ثابت ہوتی ہے اور ان نصوص کو بھی پیش کیا ہے، جن میں فتنۂ انکار حدیث سے امت کو آگاہ کیا گیا ہے۔

چناں چہ اس سلسلہ میں وہ مقدام بن معدی کربؓ کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ:

ألا یوشك رجل شبعان علی أریکته یقول علیکم بهذا القرآن فما وجدتم فیه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فیه من حرام فحرموه، ألا لا یحل لکم لحم الحمار الأهلي ... الحدیث.

(أبوداود، باب لزوم السنة، رقم: ۴۶۰۴)

ترجمہ: قریب ہے کہ ایک شخص اپنے تخت پر ٹیک لگائے بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے

میری کوئی حدیث بیان کی جائے گی، تو وہ کہے گا کہ ہمارے تمہارے درمیان صرف کتاب اللہ کا فیصلہ چلے گا، اس میں جو چیز تم حلال پاؤ، اس کو حلال جانو اور اس میں جو چیز حرام پاؤ گے، اسے حرام جاننا......۔

(۲) امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) اپنی کتاب ''اختلاف الحدیث'' میں لکھتے ہیں:

وإن قول من قال "تعرض السنة على القرآن، فان وافقت ظاهره، وإلا استعملناه ظاهر القرآن، وتركنا الحديث" جهل.

(اختلاف الحدیث: ۴۴)

ترجمہ: جو لوگ یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ حدیث کا قرآن سے موازنہ کیا جائے گا، پس اگر وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے، ورنہ ہم ظاہر قرآن پر عمل کریں گے اور حدیث چھوڑ دیں گے۔ یہ نظریہ جہالت پر مبنی ہے۔

اسی طرح امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) نے "عرض الحديث على القرآن" پر دلالت کرنے والی احادیث کو ذکر کر کے ان کو ضعیف اور نا قابل استدلال ثابت فرمایا ہے۔

اسی طرح ''کتاب الأم'' میں امام ابو یوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) کی باتیں نقل کر کے ان کی تردید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

فأما ما ذهب إليه من إبطال الحديث وعرضه على القرآن فلو كان كما ذهب إليه كان محجوجا به، وليس يخالف القرآن الحديث ولكن حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مبين معنى ما أراد الله خاصا وعاما وناسخا ومنسوخا ثم يلزم الناس ما من بفرض الله فمن قبل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعن الله عز وجل قبل. (كتاب الأم للشافعي: ۷/۳۶۰، سهم الفارس والراجل وتفضيل الخيل، ط: دار المعرفة - بيروت)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ ''حدیث کا قرآن سے موازنہ کیا جائے گا'' حدیث کو رد و باطل کرنے کے مرادف ہے، جب کہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث اللہ تعالیٰ کی مراد کی وضاحت کرنے والی ہے کہ آیا وہ خاص ہے یا عام، اسی طرح وہ حکم ناسخ ہے یا منسوخ، چناں چہ جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث کو قبول کرتا ہے، تو حقیقت میں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کو قبول کرنے والا ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں: اگر ابو یوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) کی بات صحیح ہو، تو ان کے لیے خفین پر مسح کرنا، عورت اور اس کی پھوپھی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت، اور درندوں کی حرمت کا فتویٰ دینا جائز نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: ہم کہتے ہیں کہ جو حدیث ہمارے سامنے آپ نے پیش کی ہے، وہ ہمارے سر آنکھوں پر؛ لیکن اصل بات یہ ہے کہ **"عرض الحديث على القرآن"** سے ہماری جو مراد ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ ہم محض یہ کہتے ہوں کہ: صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب ہمیں کافی ہے اور بس؛ بل کہ ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کریم اور سنت متواترہ و مشہورہ ایسے دو حکم شرعی ہیں، جن کے بنیاد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف صرف ان بعض احکام کے بارے میں ہے جو خبر واحد سے ثابت ہوتے ہیں اور نص قرآن اور سنت مشہورہ سے ثابت احکام کے معارض ہیں، چوں کہ قرآن اور سنت مشہورہ کا ثبوت قطعی ہے، اور حدیث (خبر واحد) کا ثبوت ظنی ہے؛ اس لیے محدثین بعض مرتبہ حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، جب کہ اس کی صحت اور ثبوت میں ان کو اطمینان نہ ہو یا اس سے قوی تر دلیل کے معارض ہو۔

اور اس طرح کی بات تو خود امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) نے فرمائی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ متعارض احادیث میں – جو اگر چہ صحت و ثبوت کو پہنچی ہوئی ہوں – اگر کوئی فقیہ کسی

ایک حدیث کے مطابق فیصلہ کر لے، جس کو مختلف قرائن سے دوسری حدیث پر قوت حاصل ہو، تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے حدیث کی مخالفت کی ہے۔ (الرسالۃ: ۴۵۸)

رہی بات امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کی تردید کی، تو یہ بھی حفاظت دین اور صیانت دین کے خالص جذبے کی وجہ سے ہے، چوں کہ ان کا مقصود بھی صرف یہی ہے کہ کہیں اہل بدعت کو موقع نہ مل جائے اور وہ تمام سنتوں کی تردید کرنے لگیں، اور امام صاحب کا مقصود بھی صیانت دین ہی ہے، لہٰذا کسی نہ کسی حد تک یہ نظریہ فریقین کے درمیان مسلّم ہی ہے۔

عرض الحدیث علی القرآن کی مثال سے وضاحت

محدثین کے یہاں تعلیل اخبار کے جو پیمانے مقرر ہیں، ان کا تعلق سرتاسر محدثانہ نقطہ نظر سے ہے اور فقہاء کے یہاں صرف یہی پیمانہ نہیں؛ بل کہ وہ اس کے ساتھ دوسرے سانچوں میں بھی اخبار کو جانچتے ہیں، ایک مثال کے ذریعے اس کی توضیح پیش کی جاتی ہے:

سفيان، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يكون بيعهما عن خيار. (سنن النسائي، كتاب البيوع، وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما، رقم: ۴۴۸۰)

یہ حدیث صحیح ہے اور حدیث کی کتابوں میں متعدد طرق سے مروی ہے، محدثین نے اس حدیث پر غور کیا اور غور وفکر کے بعد ان کو اس کی درج ذیل سند میں ایک جگہ نازک ترین علت معلوم ہوئی، بتانے والوں نے اس کا سلسلۂ سند یوں ظاہر کیا:

يعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر عن

النبي صلى اللّٰه عليه وسلم.

حدیث متصل ہے؛ لیکن الجزائری (م: ۱۳۳۸ھ) کہتے ہیں کہ اس میں علت موجود ہے اور اس علت کی وجہ سے بہ لحاظ سند حدیث صحیح نہیں ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

وهو معلل غير صحيح، والمتن على كل حال صحيح، والعلة في قوله: عن عمرو بن دينار إنما هو عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر، هكذا رواه الأئمة من أصحاب سفيان عنه فوهم يعلى بن عبيد وعدل عن عبد اللّٰه بن دينار إلى عمرو بن دينار، وكلاهما ثقة.

اس میں علت یہ ہے کہ سند میں عمرو بن دینار آیا ہے، حالاں کہ عمرو بن دینار نہیں، بلکہ عبداللہ بن دینار ہے، یعلی بن عبید کو وہم ہو گیا اور عبداللہ کی جگہ عمرو مذکور ہو گیا۔

(توجيه النظر: ۲/ ۶۰۱، بيان شاف للمعلل من الحديث، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب)

یہ محدثانہ تعلیل ہے؛ لیکن حدیث میں جو فقہاء یعنی امام مالک اور امام ابوحنیفہؒ نے علت قادحہ معلوم کی ہے وہ اس کے سوا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث فقہاء سبعہ کے زمانے میں منظر عام پر نہیں آئی اور ان کے معاصرین اس سے آشنا نہیں ہیں، شاہ ولی اللہؒ (م: ۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں:

وحديث خيار المجلس، فإنه حديث صحيح، روي بطرق كثيرة، وعمل به ابن عمر وأبو هريرة من الصحابة، ولم يظهر على الفقهاء السبعة ومعاصريهم فلم يكونوا يقولون به، فرأى مالك وأبو حنيفة أن هذه علة قادحة في الحديث وعمل به الشافعي.

(الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي، ص: ۴۴، ط: دار النفائس – بيروت)

بہر حال امام اعظمؒ (م:۱۵۰ھ) حدیث کی صحت کے بعد اس کی مقبولیت میں معانی قرآن کے خلاف ہونے کو علت قادحہ قرار دیتے ہیں اور اس بناء پر انہوں نے ایک سے زیادہ حدیثوں کو معلل قرار دے کر نا قابل عمل بتلایا ہے۔ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی میں ایک روایت مذکور ہے:

عن ابن عمر، أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم، وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعا منهن. (سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يسلم و عنده عشر نسوة، رقم:۱۱۲۸)

امام ترمذیؒ (م:۲۷۹ھ) نے اسے بہ حوالہ زہری عن سالم عن عبداللہ روایت کیا ہے، امام بخاریؒ (م:۲۵۶) نے تو محدثانہ انداز میں فیصلہ کیا ہے کہ: **هذا حديث غير محفوظ.** اور صحیح روایت کی نشاندہی کی ہے۔(حوالہ سابق)

شیخ علاء الدین مغلطائی (م:۷۶۲ھ) فرماتے ہیں کہ: **أحاديث هذا الباب كلهم معلولة وليست أسانيدها قوية.**

لیکن قاضی ابو یوسف (م:۱۸۲ھ) نے اس کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا ہے، اس سے ان کی حدیث وفقہ میں جلالت شان کا اندازہ ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

هو عندنا شاذ، والشاذ من الحديث لا يؤخذ به.

یہ تو محدثانہ فیصلہ ہے؛ لیکن اس کی جو توجیہ ارشاد فرمائی ہے، اس سے ان کی مجتہدانہ جلالت قدر معلوم ہوتی ہے، فرماتے ہیں: **لأن الله تعالى لم يحل إلا نكاح الأربع فما كان من فوق ذلك كله فحرام من الله في كتابه.**

کیوں کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ایک وقت میں چار سے نکاح حلال کیا ہے، پانچ کا ایک کے نکاح میں اجتماع حرام ہے۔ (الرد علی سیر الأوزاعی: ۴۰)

دیکھ لیجئے معانی قرآن سے تصادم ہونے کو شاذ ہونے کی علت قرار دیا ہے۔

(امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۹۴-۵۹۸)

''خبر واحد'' اگر نص کتاب، یا سنت متواترہ، یا اجماع کے خلاف ہو، تو قبول نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ یہ ادلۂ قطعیہ ہیں اور خبر واحد ظنی ہے اور قطعی کے ہوتے ہوئے، ظنی کالعدم ہے، اور اگر ''خبر واحد'' عموم کتاب یا ظاہر کتاب کے مخالف ہو، تو وہ محل اختلاف ہے، ہمارے نزدیک خبر واحد کے ذریعہ عموم کی تخصیص، ظاہر کو ترک کرنا اور اس کو مجاز پر محمول کرنا جائز نہیں۔ اور شوافع اور اکثر اصولیین کے نزدیک عموم کی تخصیص خبر واحد کے ذریعے جائز ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۱۹-۲۰)

یہاں چار اہم مباحث ہیں:

(۱) تخصیص عموم القرآن بالحدیث (قرآن کریم کے عموم کو حدیث کے ذریعہ خاص کرنا)

(۲) تقیید مطلق القرآن بالحدیث (قرآن کریم کے مطلق کو حدیث کے ذریعہ مقید کرنا)

(۳) الزیادة علیٰ نص القرآن بالحدیث (نص قرآن پر حدیث کے ذریعہ زیادتی کرنا)

(۴) مخالفة خبر الواحد للکتاب (خبر واحد کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا)

تخصیص عموم القرآن بالحدیث:

اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ عام وخاص کی تعریف کیا ہے اور

اس کا حکم کیا ہے؟

تعریف عام:

عام: ایسا لفظ ہے، جسے کثیر اور غیر محدود افراد کو، بہ طور استغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے "المؤمنون" اگر "عشرة مؤمن" یا "مأة مؤمن" کہا جائے، تو عام نہ ہوگا کہ عشرۃ اور مأۃ کے الفاظ گو کثیر پر دلالت کرتے ہیں، مگر وہ کثیر ومحدود ہیں، اسی طرح "مؤمنون" بھی عام نہ ہوگا؛ کیونکہ اس میں استغراق وشمول کے معنی نہیں ہے۔

(اصول سرخسی: ۱/ ۱۳۵، مسلم الثبوت: ۱/ ۱۹۹)

تعریف خاص:

وہ لفظ ہے، جو ایک یا ایسے کثیر افراد پر دلالت کرے، جو محدود ومحصور ہو۔

حکم خاص:

خاص اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے، یعنی وہ بیان وتوضیح کا محتاج نہیں ہوتا، اور نہ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے۔

(کشف الأسرار: ۱/ ۳۰، اصول سرخسی: ۱/ ۳۴، التوضیح: ۱/ ۳۳)

تخصیص لغوی: علامہ عبد العزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: تخصیص لغوی یہ ہے کہ بعض جملہ کو کسی حکم سے جدا کرنا، الگ کرنا، جیسے کہا جاتا ہے: خص فلان بكذا.

تخصیص اصطلاحی: اصولیین کی عبارتیں اس میں مختلف ہیں، ہمارے مذہب کے مطابق اس کی صحیح تعریف یہ ہے: "عام کی اس کے بعض افراد پر دلیل مستقل مقترن کے ذریعہ تخصیص کرنا۔

''مستقل'' کی قید صفت و استثناء وغیرہ سے احتراز ہے اور ''مقترن'' کی قید سے نسخ سے احتراز ہے، کیوں کہ دلیل تخصیص اگر مؤخر ہوگی، تو وہ نسخ ہوگی نہ کہ تخصیص۔

(کشف الأسرار: ۱/ ۶۲۱، مسلم الثبوت: ۱/ ۲۴۳، التلویح علی التوضیح: ۱/ ۴۲)

مخصص کا مستقل مقترن ہونا، حنفیہ کا مذہب ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے کہ مخصص متصل و متراخی واقع ہو۔ (مقدمہ فتح الملہم: ۱/ ۲۲)

حکم عام: حنفیہ کے نزدیک خاص ہی کی طرح عام بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتا ہے، اور محتاج بیان نہیں ہوتا۔ (حسامی: ۵، اصول سرخسی: ۱/ ۱۳۲)

یہی عام مشائخ عراق، جیسے: ابو الحسن الکرخی (م: ۳۴۰ھ)، امام ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، قاضی ابو زید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) اور عام متاخرین کے نزدیک ہے۔

(النامی شرح حسامی: ۱۰، کشف الأسرار: ۱/ ۶۱۶)

امام شافعی، جمہور فقہاء و متکلمین، شیخ ابو منصور ماتریدی اور ہمارے مشائخ کی ایک جماعت کے نزدیک عام کا موجب، قطعی نہیں ہے، بل کہ ظنی ہے، اور موجب عمل ہے نہ کہ موجب اعتقاد، چناں چہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے۔ (حوالہ بالا)

حنفیہ فرماتے ہیں کہ عموم کی دلالت اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک خبر واحد سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے؛ چوں کہ خبر واحد ظنی ہے اور تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ مخصِّص مخصَّص سے قوت میں برابر ہو یا بڑھا ہوا ہو اور یہاں خبر واحد ظنی ہے اور عموم قرآن قطعی ہے؛ لہٰذا تخصیص عموم القرآن بالحدیث جائز نہیں۔

علامہ عبد العزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ: عموم کتاب، اور سنت متواترہ کی

تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ دونوں ظنی ہیں اور عموم قرآن قطعی ہے، اور یہی ہمارا مذہب ہے، اور یہی ابوبکر الجصاص (م:۳۷۰ھ)، عیسیٰ بن ابان (م:۲۲۱ھ) اور بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے، نیز ابوبکر، عمر، عبداللہ بن عباس اور عائشہ کا بھی یہی قول ہے۔ (کشف الأسرار :۱/ ۵۹۴-۵۹۵، الفصول:۱/ ۱۵۵)

تنبیہ: عام اپنے افراد پر قطعی الدلالت ہے، لیکن یہ اس وقت ہے، جب کہ اس کے بعض افراد کی تخصیص نہ کی گئی ہو؛ لیکن اگر دلیلِ قطعی کے ذریعہ اس کے بعض افراد کی تخصیص کی گئی ہے، تو اس کی دلالت اب اپنے افراد پر ظنی ہوگی، اور اس وقت اس کی تخصیص، خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے، اسی طرح عام جب مخصوص منہ البعض نہ ہو، تو اس وقت اس کی تخصیص خبر متواتر اور مشہور کے ذریعہ بغیر اختلاف کے جائز ہے اور یہ احناف اور شوافع کی متفقہ رائے ہے، یہی علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ)، فخر الاسلام بزدویؒ (م:۴۸۲ھ)، ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ) اور صاحب فواتح الرحموت (م:۱۲۲۵ھ) کا کہنا ہے۔ (اصول سرخسی، ۱/ ۹۷، اصول بزدوی: ۶۳، الفصول فی الأصول:۱/ ۱۵۵، فواتح الرحموت:۱/ ۳۴۹)

مثال: ارشاد ربانی ہے:

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ ۔ (۶-الأنعام:۱۲۱)

اس آیت میں عموم ہے، ہر ذبیحہ کو شامل ہے؛ چاہے اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو، یا نہ لیا گیا ہو، چاہے نام عمداً نہ لیا ہو یا نسیاناً۔

علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ) اس آیت کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں: نہی مطلق تحریم کی مقتضی ہے؛ اس لیے کہ ''من'' موضع نفی میں مبالغہ کے لیے ہوتا ہے، چناں چہ ذبیحہ کا ہر ہر جزء حرام ہوگا اور نیز "انہ لفسق" میں ''ہ'' ضمیر کا مرجع اگر اُکل ہے، تو اُکل

حرام فسق ہے، اور اگر مراد مذبوح ہے، تو وہ بھی حرام۔ (کشف الأسرار، ۱/ ۵۶۹)

یہی وجہ ہے کہ احناف نے عموم قرآن کی تخصیص حضرت براء و حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے نہیں کی، جو درج ذیل ہے:

عن البراء-رضي الله عنه-أن النبي-صلى الله عليه وسلم-قال: المسلم يذبح على اسم الله، سمّى أو لم يسمّ. (اتحاف السادة المتقين: ۶۷) یعنی مسلمان اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے؛ چاہے وہ اللہ کا نام لے یا نہ لے۔

عن أبي هريرة-رضي الله عنه-قال: سأل رجل النبي-صلى الله عليه وسلم-فقال: يا رسول الله! أرأيت الرجل يذبح وينسى أن يسمّى؟ فقال رسول الله-صلى الله عليه وسلم-: اسم الله على فم مسلم. (المعجم الأوسط للطبراني، برقم: ۶۹۷۴)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)! آپ کا کیا خیال ہے اس آدمی کے بارے میں، جو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا بھول جائے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اللہ کا نام ہر مسلمان کی زبان پر ہوتا ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے:

عن عائشة، قالت: قالوا: يا رسول الله، إن ها هنا أقواما حديث عهدهم بشرك، يأتونا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها أم لا، قال: اذكروا أنتم اسم الله، وكلوا. (صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ذبيحة الأعراب ونحوهم، برقم: ۵۵۰۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے سوال

کیا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)! یہاں متعدد حضرات ایسے ہیں، جو نئے نئے اسلام لائے ہیں، وہ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں، ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اللہ کا نام لے کر کھالو۔

حنفیہ نے ان احادیث کے ذریعے عموم قرآن کی تخصیص نہیں کی؛ چوں کہ اخبار آحاد ظنی ہیں، اس سے قطعی الثبوت کی تخصیص جائز نہیں، اس مسئلے میں امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ)، امام احمدؒ (م:۲۴۱ھ) اور سفیان ثوریؒ (م:۱۶۱ھ) وغیرہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے۔
(المغنی، ابن قدامہ، ۱۱/ ۳۲-۳۳)

قرآن کریم کے مطلق کی احادیث سے تقیید:

اس پر بحث سے قبل اس کی وضاحت ضروری ہے کہ مطلق و مقید کی تعریف کیا ہے؟

تعریف مطلق: وہ لفظ ہے، جو اپنی حقیقت پر، بلا کسی قید کے دلالت کرے۔

حکم مطلق: مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر قائم رہتا ہے، تا آں کہ کوئی اتنی ہی قوی دلیل اس میں کسی قید کے ملحوظ ہونے پر قائم ہو جائے، جیسے: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**" (۲-البقرۃ:۱۸۵) اس میں **أَيَّامٍ** مطلق ہے، لہٰذا رمضان کے بعد کسی بھی مہینے میں چھوٹے ہوئے روزے کی، اتنے ہی ایام، مسلسل اور غیر مسلسل دونوں طرح قضا جائز ہے، تسلسل ضروری نہیں۔

تعریف مقید: وہ لفظ ہے، جس کو صفت، اضافت یا کسی اور طرح کی قید سے مقید کیا گیا ہو۔

مثال: "**فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا**". (۵۸-المجادلۃ:۴)

اس آیت میں کفارۂ ظہار کے روزوں میں دو قید: "تتابع" اور "جماع" سے پہلے ہونے کی لگائی گئی ہے؛ اس لیے جماع سے پہلے ان روزوں کو مسلسل رکھنا ضروری ہوگا۔

حکم مقید: یہ ہے کہ قید کی رعایت کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے، جیسا کہ مثال گذر چکی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۰۸، مسلم الثبوت: ۱/ ۳۶۰، کشف الاسرار: ۲/ ۵۲، ۶۰)

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر علی حالہ اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کہ اس کی کسی نص سے تقیید نہ کی گئی ہو، اور مقید اپنی تقیید پر اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کہ کسی نص سے اس کی تقیید کو ختم نہ کیا گیا ہو؛ لیکن اگر کوئی نص ایسی ہے، جو ایک جگہ مطلق ہے اور دوسری جگہ مقید، تو اگر ان نصوص کا تعلق سببِ حکم سے ہے، تو حنفیہ کے نزدیک ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

"الجار أحق بسقبه". (ابن ماجه، باب الشفعة بالجوار، رقم الحديث: ۲۴۹۵)

دوسری روایت میں ہے:

"الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها إن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا".

(ابن ماجه، باب الشفعة بالجوار، رقم الحديث: ۲۴۹۴)

پس ان دونوں نصوص کا تعلق سبب حکم سے ہے، پہلی روایت میں "جوار" مطلق ہے اور دوسری حدیث میں "وحدت طریق" کی قید بھی ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا؛ بل کہ جوار بجائے خود شفعہ کا سبب ہے، اور شرکت فی الطریق ایک دوسرا سبب شفعہ ہوگا۔

اور اگر مطلق و مقید دونوں کا تعلق "حکم" سے ہو، تو اس کی چار حالتیں ہوں گی:

(۱) حکم اور سبب دونوں ایک ہوں، تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا، جیسے:

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ". (۵-المائدۃ:۳)

اور "لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ". (۶-الأنعام:۱۴۵)

یہاں خون ہونا سبب ہے اور حرام ہونا حکم ہے؛ لیکن ایک آیت میں ''دم'' مطلق ہے اور دوسری آیت میں ''مسفوح'' کی قید سے مقید ہے؛ لہٰذا پہلی آیت میں بھی دم سے ''دم مسفوح'' ہی مراد ہوگا اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) حکم اور سبب دونوں مختلف ہوں، تو بالاتفاق ایک، دوسرے پر محمول نہ ہوگا، جیسے ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا". (۵-المائدۃ:۳۸)

دوسری جگہ فرمایا ارشاد ہے: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ". (۵-المائدۃ:۶)

پہلی آیت میں سبب سرقہ ہے اور دوسری آیت میں وضو، پہلی آیت میں حکم ''قطع ید'' اور دوسری آیت میں "غسل ید"۔ پہلی آیت میں مطلق "ید" ہے اور دوسری آیت میں "ید" کے ساتھ "إلی المرافق" کی قید بھی ہے، لہٰذا پہلی آیت میں مذکور "ید" مطلق کو اس قید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

(۳) حکم مختلف ہوا اور سبب ایک ہو، تب بھی ایک کو دوسرے پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے ارشاد ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ". (۵-المائدۃ:۶)

دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ". (۵-المائدۃ:۶)

یہاں سبب دونوں جگہ حصول طہارت ہے، حکم مختلف ہے، پہلی جگہ آیت میں "مسح ید" ہے، اور دوسری آیت میں "غسل ید"، پہلی آیت مطلق ہے اور دوسری آیت مقید؛ لہٰذا پہلی آیت میں مذکورہ "مطلق ید" کو دوسری آیت میں مقید "إلی المرافق" پر محمول نہیں کیا جائے گا، یہ اور بات ہے کہ چوں کہ حدیث میں تیمم کی بابت "إلی المرافق" کی قید ہے، اس لیے حنفیہ تیمم میں بھی اتنی ہی مقدار ہاتھوں کے مسح کے قائل ہیں۔

(۴) حکم اور سبب الگ الگ ہوں، جیسے: "وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا". (۵۸-المجادلۃ: ۳)

یہ آیت کفارۂ ظہار سے متعلق ہے، جب کہ کفارۂ قتل سے متعلق ارشاد خداوندی ہے:

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ". (۴-النساء: ۹۲)

پس حکم دونوں جگہ غلام آزاد کرنے کا ہے، سبب پہلی آیت میں کفارۂ ظہار اور دوسری آیت میں کفارۂ قتل ہے، پہلی آیت میں مطلق غلام کا ذکر ہے، اور دوسری آیت میں مؤمن غلام کا ذکر ہے۔

اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا؛ لہٰذا کفارۂ ظہار میں کافر غلام کو آزاد کرنا کافی ہوگا، دوسرے فقہاء کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ ظہار میں بھی مسلمان غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ (کشف الأسرار: ۲/۵۲۱، اصول الفقہ للخضری: ۱۹۰-۱۹۲)

البتہ اس سلسلے میں ایک قاعدہ ہے کہ، ہر وہ دلیل جس سے عموم کی تخصیص جائز ہے، اس سے مطلق کی تقیید جائز ہے، چناں چہ کتاب اللہ کی کتاب اللہ کے ذریعہ اور سنت کی سنت

کے اوران میں سے ہر ایک کی ایک دوسرے کے ذریعہ تقیید جائز ہے۔

(اللباب فی أصول الفقہ :ص/۱۵۱)

حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مقید قوت میں مطلق کے برابر ہو، یا اس سے بڑھا ہوا ہو، چناں چہ قرآن کریم کے مطلق کو، خبر واحد کے ذریعہ مقید نہیں کیا جائے گا؛ اس لیے کہ قرآن کریم قطعی ہے اور خبر واحد ظنی۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں: کہ ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم کے مطلق پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو، اس پر عمل کیا جائے، اس پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے؛ لیکن خبر پر اس وقت عمل کیا جائے، جب کہ اس پر عمل کرنے سے کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر لازم نہ آئے۔ (أصول الشاشی:۴)

حضراتِ شوافع، خبر واحد اور قیاس سے، کتاب اللہ کے مطلق کی تقیید کو جائز قرار دیتے ہیں، اور کتاب اللہ کے مطلق کو تقیید کا بیان قرار دیتے ہیں؛ اس لیے کہ مطلق بیان کے ذریعے تقیید کا احتمال رکھتا ہے؛ لیکن ہم کہتے ہیں کہ: بیان، اجمالِ سابق کا مقتضی ہوتا ہے اور چوں کہ مطلق پر عمل ممکن ہے، اس وجہ سے اس میں کوئی اجمال باقی نہیں رہتا۔

(عمدۃ الحواشی علی اصول الشاشی :ص/۱۰)

نص قرآنی پر خبر واحد سے زیادتی (الزيادة على نص القرآن بالحديث)

صاحب اصول بزدویؒ نسخ کے اقسام بیان کرتے ہوئے چوتھی قسم کی اس طرح صراحت فرماتے ہیں:

نسخ وصفه في الحكم مثل الزيادة على النص۔

(۱) اگر زیادتی نص میں عبادت مستقلہ کی قبیل سے ہے، تو تمام علماء کا اس بات پر

اتفاق ہے کہ یہ زیادتی حکم مزید علیہ کے لیے نسخ ثابت نہ ہوگی؛ اس لیے کہ شرع میں کسی حکم کی زیادتی اول میں تغیر و تبدل کے بغیر ہوتی ہے۔

(۲) اگر زیادتی نص میں شرط یا جزء کی قبیل سے ہے اور یہ زیادتی حکم مزید علیہ کے بعد وارد ہوئی ہے، تب اس میں اختلاف ہے کہ اس درمیانی مدت میں اس پر نسخ کا حکم لگانا درست ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہ زیادتی تخصیص اور بیان سمجھی جائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک معنیً نسخ اور صورتاً بیان سمجھی جائے گی، چناں چہ جمہور نص قرآنی میں خبر واحد اور قیاس سے زیادتی کو جائز قرار دیتے ہیں، اور حنفیہ نص سے ثابت شدہ حکم کے نسخ کو خبر واحد اور قیاس سے جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔ (کشف الاسرار: ۳/۱۶۳، اللباب فی اصول الفقہ: ۱۹۴)

دلائل جمہور:

(۱) جمہور کے اصول کے مطابق، ''مطلق'' عام کی اقسام میں سے ہے، اور عام جمہور کے نزدیک قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا؛ اسی لیے جائز ہے کہ عام بول کر مخصوص افراد مراد لیے جائیں، اسی طرح مطلق بول کر مقید مراد لیا جائے، جب معاملہ یہ ہے، تو یہ بات واضح ہوگئی کہ عام سے مراد مخصوص افراد ہیں اور مطلق سے مقید مراد ہے، چناں چہ یہ تخصیص و بیان کی قبیل سے ہوگا نہ کہ نسخ، جیسے: کفارۂ ظہار و یمین کے بارے میں مطلق غلام آزاد کرنے کا ذکر ہے، اور کفارۂ قتل میں رقبہ کے آزاد کرنے کے ساتھ مؤمن کی قید ہے، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کر کے کفارۂ ظہار میں بھی مسلمان غلام آزاد کرنے کا حکم تخصیص ہوگا نہ کہ نسخ۔

(۲) حقیقتِ نسخ زیادتی میں نہیں پائی جاتی؛ اس لیے کہ حقیقت نسخ نام ہے کسی حکم شرعی کے تبدیل کرنے یا اٹھانے کا، اور زیادتی تو حکم شرعی کو ثابت کرنے اور اس کے ساتھ

دوسرے حکم کو ملانے کا نام ہے؛ لہٰذا دونوں میں تضاد ہے، بالفاظ دیگر تقریر رفع کی ضد ہے، وہ نسخ شمار نہیں کی جائے گی، جیسے: زنا کے اندر کوڑے کے ساتھ ساتھ جلاوطنی کا حکم شامل کرنا، اس سے کوڑے لگانے کا جو حکم واجب تھا بعد میں بھی واجب ہی رہے گا، لہٰذا کوڑے لگانے کے حکم کے ساتھ تغریب (جلاوطنی) کو لاحق کرنا، نسخ نہیں ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/ ۳۶۲)

دلائل احناف:

علامہ فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں کہ: نسخ نام ہے ایک حکم کے انتہائی مدت اور دوسرے حکم کی ابتدائی مدت کو بیان کرنے کا، جو نص مطلق طور پر وارد ہے اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے، جب نص مطلق، مقید ہو جاتی ہے، تو دوسرا حکم ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ تقیید و اطلاق ایک دوسرے کی ضد ہے، جمع نہیں ہو سکتے، جب مطلق مقید کے علاوہ ہے، تو یہ کہنا پڑے گا کہ پہلا حکم ختم ہو گیا اور دوسرا حکم شروع ہو گیا اور یہ اس لیے کہ جب مطلق مقید ہو گیا، تو مطلق اس کا بعض ہو گیا، لہٰذا حکم بعض، عدم وجود کے درجہ میں ہے، یعنی پہلا حکم بھی نہیں رہا، جیسے بعض حد اور بعض علت یہ عدم حد اور عدم علت کے درجہ میں ہے، حتی کہ ہمارے نزدیک شہادتِ قاذف بعض حد کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ بعض حد ہمارے نزدیک حد ہی نہیں، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حکم کو بعض نص سے ختم کر کے بعض کے ساتھ خاص کر دینا گویا پورے حکم کو منسوخ کرنا ہے۔

نیز مطلق و مقید ایک دوسرے کی ضد ہے، اطلاق نام ہے عدم کا اور مقید نام ہے وجود کا، یہی وجہ ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ زیادتی کرنا، اثبات نص ہے، اور یہ اس لیے کہ جب بعض افراد کی تخصیص کی گئی اور وہ مراد و مقصود نہیں رہے، تو اب ما بقیہ ثابت و مقصد ہوں

گے، اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا، جیسے رقبہ میں قید ''ایمان'' کا ثبوت، نص اول کی وجہ سے نہیں ہے، بل کہ اس قید کی وجہ سے ہے، اس اعتبار سے رقبہ مؤمنہ کا حکم ابتداءً ہوا؛ لہٰذا دلیل خصوص اخراج لبعض الافراد ہے نہ کہ اثبات لبعض الافراد۔ (اصول بزدوی بشرح کشف الاسرار: ۳/ ۳۶۳-۳۶۶)

صاحب کشف الاسرار (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: نسخ نام ہے کسی حکم کی مدت انتہاء کو بیان کرنا اور یہی معنی زیادتی علی النص میں پائے جاتے ہیں، لہٰذا خبر واحد اور قیاس سے زیادتی نسخ شمار ہوگی۔

بہ الفاظ دیگر، کلام میں معنیٔ مقصود اطلاق ہے، اور اس کا حکم معلوم ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد پر عمل کرنے سے ذمہ ساقط ہوجاتا ہے، اس پر عمل کسی فرد کے ساتھ خاص نہیں، اور تقیید کا معنی اطلاق کے برعکس ہے کہ ایک دوسرا معنیٔ مقصود ہوتا ہے، اس لیے کہ تقیید نام ہے اثباتِ قید کا اور اطلاق نام ہے رفع قید کا، اور تقیید کا ایک مستقل حکم ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس میں قید پائی جاتی ہے، اس پر عمل کرنے سے وہ ذمہ ساقط ہوگا، نہ کہ جس میں یہ قید نہیں پائی جاتی، چناں چہ جب مطلق مقید ہوگیا، تو یہ کہنا پڑے گا کہ حکم تقیید کے ثابت ہونے کی وجہ سے حکم اطلاق انتہاء کو پہنچ گیا اور منسوخ ہوگیا، اس لیے کہ دونوں میں منافات ہے، دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں، چناں چہ اول بغیر قید کے جواز کو مستلزم ہے اور ثانی بغیر قید کے عدم جواز کو مستلزم ہے، جب حکم اول ثانی کی وجہ سے انتہاء کو پہنچ گیا، تو ثانی اس کے لیے ضرورۃً ناسخ ہوگا۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۳۶۳)

شمس الائمہ سرخسیؒ (م: ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں: اس سلسلہ میں ہماری دلیل وہی ہے جو خصم نے بیان کی ہے، جو اس بات پر دال ہے کہ زیادتی صورۃً بیان ہے، اس کو تو ہم بھی تسلیم

کرتے ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ صورتاً بیان کے ساتھ ساتھ معنیٔ نسخ بھی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جتنے بھی حقوق، اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر واجب ہیں، چاہے وہ عبادات کی قبیل سے ہوں، یا عقوبت و کفارات کی قبیل سے، وصف بالتجزی کا احتمال نہیں رکھتے، نیز قاعدہ معروف و مشہور ہے کہ حکم بعض کو حکم کل شمار نہیں کیا جاتا، جیسے: فجر کی دو رکعت سنت کو فجر نہیں کہا جائے گا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہیں گے، کہ آیت زنا سے ثابت شدہ حکمِ جَلد، حد ہے، جب جلاوطنی اس کے ساتھ لاحق ہوئی تو جلد حدِ زنا نہ رہا، اس لیے کہ اس وقت وہ بعض حد ہوگئی، اور بعض حد؛ حد نہیں ہوتی، یہ بعض علت کے درجہ میں ہوئی، لہٰذا وہ حکم جو علت سے ثابت ہوتا ہے، بعض علت سے ثابت نہیں ہوگا، چناں چہ اس اعتبار سے وہ نسخ شمار ہوگی۔

(اصول سرخسی: ۲/ ۸۲- ۸۳)

حقوق العباد اس مسئلے سے مستثنیٰ ہے؛ کیوں کہ وہ وصف بالتجزی کا احتمال رکھتے ہیں، اور چوں کہ اس وقت الحاقِ زیادتی کو مزید علیہ کے لیے ثابت قرار دینا بھی ممکن ہے؛ حتی کہ بعض وہ حقوق العباد، جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتے، اس میں بھی حکم اسی طرح ہوگا۔ (یعنی الحاق زیادتی کو مزید علیہ کے لیے ثابت کرنا)

مزید فرماتے ہیں: نسخ نام ہے کسی حکم کے بقاء کی مدت اور دوسرے حکم کے اثبات کو بیان کرنے کا۔ اطلاق، تقیید کی ضد ہے، چناں چہ یہ بات ضروری ہے کہ جہاں تقیید ثابت ہو، وہاں صفت اطلاق منتفی ہوجائے، اور اثبات تقیید اس وقت متحقق ہوگی، جب اطلاق کے حکم کی مدت ختم ہوجائے، اس اعتبار سے اطلاق تقیید کی ضد ہوگی، جب حکم اول کے علاوہ دوسرے حکم کو ثابت کرنا ہو، اس طور پر کہ حکم اول حکم ثانی کے ساتھ باقی نہ رہے، یہ نسخ ہے،

توحکم اول کی ضد کو ثابت کرنا بدرجہ اولی معنیً نسخ ہوگا، تخصیص کا مسئلہ اس سے جدا گانہ ہے ، کیوں کہ تخصیص میں حکم اول کے علاوہ -جس کو عام شامل ہوتا ہے- دوسرے حکم کو ثابت کرنا نہیں پایا جاتا، اس میں صرف اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ عام بعض افراد کو شامل نہیں ہے، کیوں کہ بعض افراد کی تخصیص کرلی گئی ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ تخصیص مقارن ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ تخصیص عام کے بعض افراد کو خارج کرتی ہے؛ لیکن دوسرے حکم کو ثابت نہیں کرتی اور تقیید حکم اول کے علاوہ دوسرے حکم کو ثابت کرتی ہے؛ لہٰذا تخصیص اور تقیید کے درمیان فرق ہے۔ (اصول سرخسی: ۲/ ۸۲-۸۳)

ثمرۂ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب نص مزید علیہ قطعی ہو، جو حضرات کہتے ہیں کہ زیادتی نسخ ہے، یعنی احناف، ان کے نزدیک نص قرآنی پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہیں؛ اس لیے کہ قطعی کا نسخ ظنی سے جائز نہیں ہے۔

اور وہ حضرات جو کہتے ہیں کہ زیادتی تخصیص و بیان کی قبیل سے ہے، ان کے نزدیک نص قرآنی پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک خبر واحد سے نص کی تخصیص درست ہے۔

نسخ وتخصیص کے مابین فرق:

نسخ و تخصیص اگرچہ دونوں اس اعتبار سے مشترک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بیان کا کام کرتے ہیں، لیکن چند امور میں دونوں جدا ہیں:

(۱) تخصیص اس بات کی علامت ہے کہ وہ [مخصوص]، عام کا فرد نہیں تھا، جب کہ نسخ میں ایسی بات نہیں ہوتی، بل کہ وہ اصل حکم کا فرد ہوتا ہے اور نسخ کے ذریعے اس کو نکالا جاتا ہے۔

(۲) تخصیص صرف عام پر وارد ہوتی ہے، اور نسخ عام اور اس کے علاوہ پر بھی ہوتی ہے۔
(۳) حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ تخصیص متصل ہو اور نسخ متراخی ہو۔
(۴) کسی شئے کی تخصیص اس حد تک جائز نہیں کہ مخصوص منہ کا کوئی فرد باقی نہ رہے، جب کہ نسخ میں اس کی گنجائش ہے۔
(۵) تخصیص ادلہ سمع اور اس کے علاوہ سے بھی ہوتی ہے اور نسخ صرف ادلہ سمع سے جائز ہے۔
(۶) تخصیص معلوم و مجہول دونوں میں ہوتی ہے، اور نسخ صرف احکام میں ہوتا ہے۔
(۷) تخصیص مخصوص منہ کو خود سے علاحدہ نہیں کرتی؛ اس لیے کہ وہ زمانۂ مستقبل میں معمول بہ ہے اور نسخ منسوخ کو اپنے سے علاحدہ کر دیتا ہے۔
(۸) تخصیص اخبار و احکام دونوں میں ہوتی ہے اور نسخ صرف احکام میں ہوتا ہے۔
(۹) دلیل تخصیص تعلیل کو قبول کرتی ہے اور دلیل نسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتی۔

تقیید و نسخ کے مابین فرق:

(۱) تقیید مفرد کی قبیل سے ہے اور نسخ جملہ کی قبیل سے۔
(۲) تقیید اول کا وصف ہے اور نسخ اس طرح نہیں۔
(۳) تقیید کبھی مقارن ہوتی ہے اور نسخ صرف متاخر ہوتا ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/۲۷۳)

مثال:

چوں کہ نص میں زیادتی حنفیہ کے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں، اسی وجہ سے ہمارے علماء نے نماز میں قراءت فاتحہ کو فرض و رکن قرار

نہیں دیا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:**"فاقرؤا ما تیسر من القرآن"**۔ (المزمل:۲۰) اس آیت کریمہ میں عموم ہے، جو اس بات کی مقتضی ہے کہ بغیر فاتحہ کے بھی نماز صحیح ہو، اور دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے **"لا صلاۃ إلا بفاتحۃ الکتاب"**۔ (حلیۃ الأولیاء:۷/ ۱۲۴) اب اگر ہم قراءت کو فاتحہ سے مقید کر دیں، تو یہ اس مطلق کا نسخ ہے اور یہ خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے، چناں چہ حنفیہ نے کتاب وخبر واحد دونوں کو اپنے اپنے مقام پر رکھتے ہوئے کہا کہ جو چیز نص قرآنی سے ثابت ہے، وہ فرض ہے، اور جو خبر واحد سے ثابت ہے، وہ واجب ہے، اور اسی حقیقت کی طرف صاحب اصول الشاشی نے بھی اشارہ کیا ہے۔

(اصول الشاشی:۷، اصول سرخسی:۱/ ۹۹، کشف الأسرار:۳/ ۳۶۸)

خبر واحد کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا:

خبر واحد اگر کتاب اللہ کے مخالف ہو، تو وہ نہ مقبول ہوگی اور نہ حجت۔

مثال: حدیث **"من مس ذکرہ فلیتوضأ"**۔

(ترمذی: کتاب الطہارت، باب الوضوء من مس الذکر، رقم:۸۲)

علماء احناف اس حدیث کو چند وجوہ کی بناء پر قبول نہیں کرتے: (ا) خبر کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا، چناں چہ ارشاد ربانی ہے: **{فیہ رجال یحبون ان یتطہروا}** (التوبۃ:۱۰۸) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں استنجاء بالماء سے طہارت حاصل کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے اور ان کے اس فعل کو تطہر سے تعبیر کیا ہے، اور بات بالکل واضح ہے کہ استنجاء بالماء مسِ ذکر کے بغیر ممکن نہیں، اگر مس ذکر کو حدث قرار دیا جائے، تو استنجاء کا تطہر ہونا ثابت نہیں ہوگا، حالاں کہ خود قرآن کریم نے استنجاء بالماء کو تطہر کہا ہے، چناں چہ حدیث میں، مس ذکر کو بول کے قائم مقام کرتے ہوئے حدث قرار دینا کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

(کشف الأسرار:۲/ ۲۴۷، ۳/ ۲۴-۲۵، أصول سرخسی:۱/ ۳۷۲)

[مبحث ثانی]

(۲)عرض الحدیث علی السنۃ المشہورۃ:

اس اصل کا مطلب یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت بہ طریق تواتر یا بہ طریق شہرت لوگوں میں رائج ہے اور لوگوں کا اس کے مطابق عمل ہے، یہ حدیث اگر اس سنت مشہورہ کے خلاف ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو یہ اس خبر کی، خاص شخص یا وقت یا حال کے اعتبار سے کوئی استثنائی صورت تھی۔

جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی شہادت کو دو کے قائم مقام کرنا، یا جیسے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے: "القضاء بشاهد ويمين." "ایک یمین وشاہد کی بنیاد پر فیصلہ کرنا وغیرہ، حالاں کہ یہ مخالف ہے سنت مشہورہ کے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان کے: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر". (سنن کبری:۱۰/۲۵۲) یہ مخالفت دو وجہ سے ہے:

(۱) شریعت نے کل اَیمان (یعنی دونوں یمین) کو منکر کا حق قرار دیا ہے نہ کہ مدعی کا؛ اس لیے کہ لام استغراق جنس کا مقتضی ہے، چناں چہ جس نے یمین مدعی کا حق قرار دیا، اس نے نص کی مخالفت کی اور اس نے اس کے مقتضاء یعنی استغراق پر عمل نہیں کیا۔

(۲) شریعت نے خصوم کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) مدعی (۲) منکر، اور حجت کی بھی دو قسمیں بیان کی ہے (۱) بینہ (۲) یمین، اور جنس یمین کو منکر کا حق قرار دیا ہے اور جنس بینہ کو مدعی کا حق قرار دیا اور یہ قطع، شرکت کی مقتضی ہے اور اس بات کی مقتضی ہے کہ ایک ہی جانب بینہ ویمین جمع نہ ہو، اور ایک شاہد ویمین کی خبر پر عمل کرنے سے اس خبر مشہور کے موجب پر ترک عمل لازم آتا ہے، چناں چہ اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (کشف الاسرار:۳/۳۰)

یہی بات علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں۔ (اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۵۱)

امام ابوبکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں: اس خبر کا ورود اگرچہ بہ طریق آحاد ہے؛ لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے متواتر کے درجہ میں ہے۔ (احکام القرآن: ۱/ ۶۲۵) یہی علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں۔ (دیکھیے: اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۵۰)

رہی حدیث ''القضاء بشاہد ویمین'' تو اس کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے، بلکہ فقہاء ومحدثین نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ (اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۹۰، احکام القرآن: ۱/ ۶۲۷، ۶۲۸، صحیح بخاری: الشهادات، باب اليمين على المدعى عليه في الاموال والحدود)

امام بخاری نے اس باب میں جن اقوال وآثار کو ذکر فرمایا ہے وہ اس بات کی طرف مشیر ہے کہ اس سے مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور اہل ظاہر پر رد ہے، جو قضاء بالشاہد والیمین کے قائل ہے۔ (اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۲)

محمل صحیح: حنفیہ جب تک کسی حدیث پر عمل کرنا ممکن ہو اس پر عمل کی کوشش کرتے ہیں، اور اس حدیث کے تعارض کو حتی الامکان دفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم بھی کرلیا جائے یہ عمومیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے، امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ اکثر وہ جن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شاہد ویمین کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا ہے اس کا تعلق کسی خاص واقعہ سے ہے، ہر جگہ اس سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ (احکام القرآن: ۱/ ۶۲۹)

چنانچہ بعض صحابہ سے یہ مروی ہے کہ ایک یمین وشاہد کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا ہے اس کا تعلق ''اموال'' سے ہے، لہذا ہمارے نزدیک راوی جب عادل ہو تو ایک شاہد ویمین کی بنیاد پر

''امان'' میں فیصلہ جائز ہے، بطور شاہد مسند احمد کی روایت ہے۔

(مسند احمد: ۱/ ۳۸۳، تفصیل کے لئے دیکھئے: اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۶۸، ۳۷۰)

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں کہ: اعذار کی بناء پر قضاء بشاهد ویمین جائز ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: والخلاصة أن أحاديث القضاء بالشاهد واليمين لا مجال لإنكار ثبوتها، وأية سورة البقرة صريحة في تعيين نصاب الشهادة، فتحمل الأحاديث على أحوال العذر اللتي لا يمكن فيها الحصول على هذا النصاب ويزاد بها على كتاب الله تعالى بهذا القدر فقط؛ لكون الأحاديث في هذا الباب مشهورة... (تفصیل کے لئے دیکھیے: تکملة فتح الملهم، کتاب الأقضية: ص/ ۴۹۵)

دوسری مثال: اسی طرح حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ''بيع الرطب بالتمر'' کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''أينقص إذا جفّ''؟ کہ کیا جب وہ خشک ہوتی ہے، تو کم ہو جاتی ہے؟ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ جی ہاں! تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکور بیع سے منع فرمایا۔ (أبوداود، کتاب البيوع، باب في التمر بالتمر) یہ مخالف ہے سنت مشہورہ کے، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''التمر بالتمر مثلاً بمثل''.

(نصب الرایۃ: ۴/ ۳۵-۳۶)

''بيع الرطب بالتمر'' والی حدیث آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان [سنت مشہورہ] ''التمر بالتمر مثلاً بمثلاً'' کے خلاف ہے۔ (مسلم: کتاب المساقاۃ، باب الصرف وبیع الذہب بالورق نقداً)

یہ مشہور حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ ''بيع الرطب بالتمر'' جائز ہو؛ اس لیے کہ رطب پر تمر کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ اسم جنس ہے، جس طرح آدمی کے احوال وصفات بدلنے

سے آدمی کا نام نہیں بدلتا، اسی طرح پھل کے پکنے تک اس پر مختلف قسم کے احوال وصفات مترددہوتے ہیں، اس کی وجہ سے اس کے نام میں تبدیلی نہیں آئے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ''زہو'' کے ظاہر ہونے سے پہلے تمر کی بیع سے منع فرمایا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ''زہو'' کیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''اس کا سرخ یا زرد ہونا''۔ (بخاری، كتاب البيوع، باب بيع الفصل قبل ان يبدوصلاحها) یہاں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رطب کو تمر سے تعبیر فرمایا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسم تمر خشک ہونے کے ساتھ خاص نہیں ہے، جب یہ بات ثابت ہوئی کہ رطب تمر ہے، تو عقد کی شرط پائی گئی، اور وہ بحالت عقد مقدار میں مماثلت ہے؛ لہٰذا حدیث مشہور پر عمل کرتے ہوئے بیع جائز ہے۔ اور وہ خبر واحد، جو اس حدیث مشہور کے خلاف ہے، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور مماثلت کی شرط بھی نہیں لگائی جائے گی؛ اس لیے کہ رطب، جب خشک ہوگئی تو اس کی مقدار کم ہو جائے گی- دو سبب کی وجہ سے:

(۱) سبب اول یہ ہے کہ شرط عقد کا اعتبار اس وقت کیا جاتا ہے، جب نفاذ عقد ہو، لہٰذا جس وقت عقد ہوا ہے، اس وقت عوضین میں مماثلت ضروری ہے، یعنی رطب و تمر میں جس وقت عقد ہو رہا ہے، اس وقت مماثلت ہو، تو عقد صحیح ہے؛ لیکن جو حالت فی الحال مفقود ہے، بعد میں اس کے ہونے کی امید کرنے کا کوئی اعتبار نہیں، جس طرح شریعت نے ربا کے مسئلے میں اجید اور اخیر (جید اور رد ّی) کا فرق نہیں کیا اور فرمایا: **"جيدها ورديئها سواء"**۔ (بخاری: رقم: ۲۲۰۱) اسی طرح جو وصف مآل کے اعتبار سے ظاہر ہونے والا ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، فی الحال مماثلت ہو، تو عقد صحیح ہے اور اگر مماثلت نہیں تو عقد فاسد ہوگا۔

(۲) سبب ثانی یہ ہے کہ عوضین کے مابین جو تفاوت ہوتا ہے، وہ دو طرح کا ہے: (۱)

وہ تفاوت، جس میں بندہ کے فعل کا دخل نہ ہو، جیسے رطب وتمر کے مابین، رطب کے خشک ہونے کے بعد جو تفاوت پیدا ہوتا ہے، اس میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں، لہذا یہ تفاوت مفسد عقد نہیں ۔ (۲) وہ تفاوت جس میں بندہ کے فعل کا دخل ہو، جیسے حنطۃ ، دقیق، مقلی اور غیر مقلی کے مابین جو تفاوت ہوتا ہے، اس میں بندہ کے فعل کا دخل ہے، اور یہ مفسد عقد ہے ،یہی وجہ ہے کہ نقد ونسیہ کے مابین تفاوت جائز نہیں؛ اس لیے کہ اس میں جو تفاوت ہوتا ہے، وہ بندہ کے فعل کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ بندہ کا عقد میں اجل کی شرط لگانا ہے۔

چناں چہ یہ حدیث مشہور درج ذیل تین احکام کو واجب کرتی ہے:

(۱) جواز عقد کے لیے مماثلت کی شرط واجب ہے، چناں چہ اس نص کی وجہ سے مماثلت کے پائے جانے کی صورت میں بیع جائز ہے۔

(۲) حدیث مشہور اس بات پر دال ہے کہ وہ زیادتی جو فعلا [فی الحال] قائم ہو، وہ حرام ہے؛ اس لیے کہ یہ ذات پر زیادتی ہے۔

(۳) وہ زیادتی جو حرام ہے وہ ایسی زیادتی ہے، جس کی وجہ سے مقدار میں مماثلت باقی نہیں رہتی۔

خبر واحد، حدیث مشہور کے ان تینوں احکام میں مخالف ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد مقدار میں مماثلت کے پائے جانے کی صورت میں بیع میں حرمت کو واجب کرتی ہے، اور اس زیادتی کی حرمت کو واجب کرتی ہے جو فعلاً (فی الحال) قائم نہیں، اور جو رطب کے خشک ہوجانے کے بعد پائی جاتی ہے، وہ عقد کی حالت میں موجود نہیں، بل کہ موہوم ہے، چناں چہ خبر واحد حدیث مشہور کے ان تینوں احکام میں مخالف ہے، لہذا خبر واحد کو مشہور کے مقابلے

میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۳۲-۳۳، توثیق السنۃ فی القرن الثانی الہجری: ۳۲۴-۳۲۶)

امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) نے حدیث سعد کی چند امور کی بناء پر تردید کی ہے:

(۱) حدیث سعد سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ (۲) مدار حدیث زید ابوعیاش ہے اور وہ مجہول ہے، یا ان راویوں میں سے ہے کہ جن کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

محدثین نے امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) کے اس نقد کی تعریف کی ہے اور انہوں نے آپ کی اس پر موافقت بھی کی ہے، عبداللہ بن مبارک (م:۱۸۱ھ) فرماتے ہیں: کہ کیسے کہا جائے گا کہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) حدیث سے ناواقف ہیں؟ جب کہ امام ابوحنیفہ فرمارہے ہیں کہ زید ابوعیاش ان لوگوں میں سے ہیں، جن کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

(کشف الاسرار: ۳/ ۳۳)

امام حاکمؒ (م:۴۰۵ھ) فرماتے ہیں: لم يخرجاه لما خشيا من جهالة زيد.

(مستدرك حاكم: ۲/ ۴۵)

ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: إنه مجهول: (المحلی: ۸/ ۴۶۲)

امام طبریؒ (م:۳۱۰ھ) فرماتے ہیں: کہ خبر معلول ہے، بایں طور کہ زید اس روایت میں منفرد ہے اور وہ حدیث کو روایت کرنے میں معروف نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ زید ابوعیاش ان ائمہ کے نزدیک مجہول ہے، انہوں نے اس کو نہیں پہچانا کہ وہ کون ہے؟ اگرچہ بعض ائمہ جیسے ابن الجوزیؒ (م:۵۹۷ھ) وغیرہ نے اس کی تعیین کی ہے؛ لیکن یہ حدیث ان کے لیے حجت ہوگی نہ کہ امام ابوحنیفہ کے لیے، اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) کے نزدیک وہ غیر معروف ہے، اور آپ خود امام مجتہد ہیں؛ لہٰذا آپ کے لیے ان کی تقلید ضروری نہیں۔

وہ لوگ جنہوں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث کو صحیح قرار دیا، انہوں نے امام مالک (م:۱۷۹ھ) پر اعتماد کیا ہے کہ اس حدیث کو امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے اور محدثین کے نزدیک یہ معروف ومشہور ہے کہ امام مالک کی یہ عادت معروفہ ہے کہ وہ کسی متروک الحدیث راوی سے روایت نہیں کرتے، یہ اس روایت کے مضبوط ہونے کی دلیل ہے، لہٰذا جنہوں نے امام مالک کی تقلید کی، ان لوگوں کے لیے یہ حجت ہوگی، نہ کہ دوسروں کے لیے۔ (إعلاء السنن: ۱۴/ ۳۱۹-۳۳۲)

علامہ زاہد الکوثریؒ (م:۱۳۷۱ھ) فرماتے ہیں: امام مالک کا اپنی موطا میں حدیث زید ابوعیاش کی تخریج کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے۔ امام مالک نے موطا میں تقریباً ستر (۷۰) احادیث مسندًا ایسی روایت کی ہے، جن پر ان کا عمل نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہے، یہ امام مالک کے نزدیک صحتِ حدیث کے لیے علتِ قادحہ ہے، اور مجتہد کے نزدیک حدیث اس وقت تک صحیح شمار نہیں کی جاتی، جب تک کہ وہ، اس مجتہد کی نظر میں علل سے خالی نہ ہو۔

بہت سے نقاد حدیث نے موطا میں واقع احادیث ضعیفہ کی صراحت بھی کی ہے، اور بعض رجال موطا کے بارے میں کلام بھی کیا ہے۔ (دیکھیے: النکت الطریفۃ: ۱۲۱-۱۲۲)

(۳) اصل میں اختلاف متن حدیث میں واقع ہوا ہے، چناں چہ امام ابوداودؒ (م:۲۷۵ھ) نے اس کو اس طرح روایت کیا ہے: **من طريق يحيى بن أبي كثير عن عبدالله بن يزيد عن أبي عياش عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن بيع الرطب بالتمر نسيئة.**

(سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، شرح معاني الآثار: ۲/ ۱۹۹)

نیز امام طحاویؒ (م:۳۲۱ھ) نے اس کو بطریق عمران بن ابی انس اس طرح روایت کیا ہے:

عمران بن أبي أنس أن مولى لبني مخزوم حدثه: أنه سئل سعد بن أبي وقاص عن الرجل يسلف الرجل الرطب بالتمر إلى أجل؟ فقال: نهانا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن هذا.

امام طحاوی (م:۳۲۱ھ) فرماتے ہیں: عمران بن ابی انس متقدم ومعروف الروایۃ ہیں، انہوں نے اس حدیث کو یحییٰ کی طرح روایت کیا ہے، مناسب یہ ہے کہ حدیث عبداللہ بن یزید کے بجائے حدیث عمران کو ثابت مانا جائے؛ اس لیے کہ حدیث عبداللہ بن یزید مختلف فیہ ہے، چناں چہ حدیث سعد بن أبی وقاص میں جو "**بيع الرطب بالتمر**" کی نہی وارد ہوئی ہے، وہ صرف "نسیئہ" کی علت کی وجہ سے ہے، نہ کہ کسی اور چیز کی وجہ سے۔

(شرح معانی الآثار:۲/۱۹۹)

صاحب إعلاء السنن (م:۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اگر مذکورہ روایت صحیح مان بھی لی جائے، تو ہمارے نزدیک یہ حدیث درختوں پر لگی ہوئی کھجوروں کی ٹوٹی ہوئی کھجوروں کے بدلے بیع کرنے کی صورت پر محمول ہوگی، اور یہ صورت ناجائز ہے، کیوں کہ بیع میں عوضین کا متعین ہونا ضروری ہے، یہاں رطب کی مقدار متعین ومعلوم نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ علماء امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایک جنس کی اموال ربویہ میں عقد بیع کے وقت مساوات کا ہونا ضروری ہے نہ کہ بیع کے بعد، اور جو حضرات رطب کو تمر کے بدلے مجلس میں برابری کے ساتھ بیع کرنے کے جواز کے قائل ہیں، اس میں رطب کے خشک ہوجانے کے بعد کم ہوجانا عند العقد نہیں ہے، بلکہ بعد العقد ہے، اور اس کا اعتبار نہیں، اور جب معاملہ ایسا ہی ہے، تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "**أينقص الرطب إذا يبس**" کا کوئی معنیٰ نہیں رہے گا، اِلا یہ

کہ اس روایت کو اس صورت پر محمل کیا جائے کہ جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کو حساب کر کے ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلہ کیلاً بیچا جائے، اس کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کو شیخینؒ نے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "لاتبايعوا التمر حتى يبدو صلاحه، ولا تبيعوا الثمر بالتمر". (بخاری، کتاب البیوع، باب بیع المزابنة) اور ابن عمر کی ایک دوسری روایت میں ہے- جس کو ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) نے صحیح قرار دیا ہے- کہ: "نهى رسول الله-صلى الله عليه وسلم- عن المزابنة". المزابنة أن يباع ما في رؤس النخل من ثمر بتمر مسمّىً بكيل، إن زاد فلي، إن نقص فعليّ.

اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں صراحتاً مروی ہے: "نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-عن المزابنة والمحاقلة، والمزابنة اشتراء التمر بالتمر في رؤوس النخل". (صحيح البخاري، رقم الحديث: ۲۱۸۶)

امام محمد (م:۱۸۹ھ) موطا میں فرماتے ہیں: ہمارے نزدیک مزابنہ یہ ہے: اشتراء ثمر في رؤس النخل بالتمر كيلاً. (موطامحمد: ۳۳۶)

جب مزابنہ والی صورت اوپر والی صورت میں ہی متحقق ہوتی ہو، تو زید ابو عیاش کی راویت کی صحت تسلیم کرنے کے بعد صرف مزابنہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: إعلاء السنن: ۱۴/ ۳۲۹-۳۳۱)

ملحوظہ: حنفیہ اور دوسرے مذاہب کے مابین اس شرط میں اسی طرح اختلاف ہے جیسا کہ شرط سابق میں، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خبر جب نص متواتر یا مشہور کے خلاف ہو تو مردود ہے اور جب عموم وظاہر کے خلاف ہو تو مردود نہیں ہے؛ جبکہ حنفیہ کے نزدیک خبر نص متواتر یا مشہور کے خلاف ہو یا عموم وظاہر کے خلاف ہو بہر صورت مردود ہے۔

[مبحث ثالث]

(۳)عرض خبر الواحد علی ما تعم بہ البلوی:

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حدیث کسی ایسے مضمون سے متعلق ہو، جس کے شہرت و استفاضہ کے ساتھ لوگوں میں پھیلنے کے اسباب موجود ہوں، اور اس کے جاننے کی بھی سبھی کو حاجت ہو، پھر بھی اسے کوئی ایک شخص ہی روایت کرے، تو یہ بات شبہ پیدا کرتی ہے اور اس بات کی مقتضی ہے کہ اسے حکم عام کا درجہ نہ دیا جائے۔ (التقریر والتحبیر: ۲/۲۹۵)

مثلاً حدیث بسرہ بنت صفوانؓ، جو مس ذکر سے وضو ٹوٹ جانے کے متعلق ہے، اس کو مرد صحابہ میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتے، جب کہ اس کا علم تمام مردوں کو ہونا چاہیے تھا؛ لہٰذا اس اصول کی بناء پر ترک کر دی گئی۔

صاحب کشف الأسرار (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ: جب خبر واحد ایسے امر کے سلسلے میں وارد ہو، جس میں ابتلاء عام ہو، اور وہ عمل کو واجب کرنے والی ہو، تو ہمارے اصحاب میں سے شیخ ابوالحسن کرخیؒ (م: ۳۴۰ھ) کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی اور یہی متأخرین کا مذہب ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/۳۵)

امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) اور اکثر اصحاب حدیث اور بعض حنفیہ نے اس اصل کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب خبر واحد کی سند صحیح ہے، تو قبول کر لی جائے گی، اگرچہ اس کا تعلق عموم بلویٰ سے ہو؛ اس لیے انہوں نے عموم بلویٰ کے ہوتے ہوئے خبر واحد پر عمل کیا، اس باب میں انہوں نے عمل صحابہ سے استدلال کیا، مثلاً: ابن عمرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”کنا نخابر أربعین سنةً حتی روی لنا رافع بن خدیج-رضي الله عنه- أن النبي-صلی الله

علیہ وسلم- نهى عن المخابرة فانتهينا".

(مسلم شریف، کتاب البیوع، باب کراء الأرض، رقم: ۱۵۴۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہؓ نے ان حوادث میں جو خبر واحد پر عمل کیا ہے، تو وہ چند ایسے قرائن کی بناء پر تھا، جو ان کے ساتھ مخصوص تھے، یا وہ خبر واحد ان حضرات تک پہنچتے پہنچتے شہرت حاصل کر چکی تھی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عادل کی خبر اس باب میں اس کے صدق پر ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے، اس کو قبول کرنا ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ وہ خبر جس میں عموم بلویٰ نہ ہو، جب قیاس عموم بلویٰ کے ہوتے ہوئے مقبول ہے حالانکہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں اضعف ہے تو خبر واحد اس میں بدرجۂ اولیٰ مقبول ہوگی۔ (الاحکام: ۲/۱۶۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ رہی بات کہ خبر واحد صدق ظن کا فائدہ دیتی ہے، تو یہ ہمیں تسلیم نہیں؛ اس لیے کہ عدم شہرت صدق ظن کے معارض ہے اور معارض کے ہوتے ہوئے ظن حاصل نہیں ہوتا؛ برخلاف قیاس کے کہ وہ اس کے معارض نہیں۔

فائدہ: حنفیہ نے اس اصل کو نقد اخبار آحاد اور مزید تثبت واحتیاط کی بناء پر اختیار کیا، اور وہ محض کسی خبر کو اس بناء پر رد نہیں کرتے کہ اس کا تعلق عموم بلوی سے ہے، بلکہ جب کبھی وہ کسی ایسی خبر کو رد کرتے ہیں، جس کا تعلق عموم بلوی سے ہو، تو ان کے پاس اور بھی بہت سے دلائل ہوتے ہیں، جو اس خبر پر عمل سے مانع ہوتے ہیں۔

چناں چہ وہ لوگ، جو یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ اخبار آحاد کو محض اس وجہ سے رد کر دیتے ہیں، کہ اس میں عموم بلویٰ ہے، ان کا یہ قول قلتِ اطلاع پر مبنی ہے یا عناد وسرکشی پر۔

ملحوظہ: یہ بات یاد رہے کہ جہاں عموم بلویٰ ہو، تو حنفیہ کے نزدیک خبر واحد اس صورت میں قبول نہیں کی جاتی، یہ اس صورت میں ہے، جب اس سے فرض، وجوب یا حرمت ثابت ہو، جب اس سے ندب، استحباب کا ثبوت ہو، تو خبر واحد اس میں مقبول ہے، یہ قید ضروری ہے، اس قید کو علامہ ابوبکر جصاصؒ (م:۳۷۰ھ)، ابن الہمام (م:۸۶۱ھ)، قاضی محب اللہ بہاری (م: ۱۱۱۹ھ)، علامہ شبیر احمد عثمانی (م:۱۳۶۹ھ) اور علامہ زاہد الکوثری (م:۱۳۷۱ھ) وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ (احکام القرآن:۱/۴۰۲، الفصول:۶۰۲، التحریر:۲۵۰، مسلم الثبوت:۲/۹۴-۹۵، مقدمۃ فتح الملہم:۱/۱۹، فقہ اہل العراق:۳۵-۳۶)

ابن الہمام فرماتے ہیں: خبر الواحد فيما تعم به البلوىٰ -يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكراره- لا يثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة له بالقبول عندنا عامة الحنفية، والأكثر من الأصوليين والمحدثين يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوىٰ اذا صح سنده، دون اشتراط اشتهار ولا تلقي الأمة له بالقبول.
(التقریر والتحبیر:۲/۲۹۵،۲۹۷)

مثلاً:۔ غسل يدين قبل إدخالهما في الإناء عند الشروع في الوضوء.
(نسائي: كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء)

اس میں عموم بلویٰ ہے نقل متواتر ومشہور کے طور پر منقول نہیں ہے، اس کے باوجود حنفیہ نے اس خبر کو قبول فرمایا، اس لئے کہ یہ محل نزاع نہیں ہے، اس پر مرتب حکم ندب ہے نہ کہ وجوب۔ (التقریر والتحبیر:۲/۲۶۹)

ملحوظہ: ائمہٴ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ میں سے امام زرکشی نے اس پر اتفاق کیا ہے۔

(العدۃ:۲/۱۲۹، التمہید:۳/۱۵۰-۱۵۱، المنتہیٰ:۲/۵۷)

[مبحث رابع]

(۴) خبر واحد کا عمل صحابہ سے موازنہ:

چوں کہ حدیث کے اولین راوی، صحابہ کرام ہیں، اور وہ سب کے سب عادل ہیں، اور ان کی عدالت وثقاہت پر خود حدیث نبوی شاہد عدل ہے؛ اس لیے کسی حدیث کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو طریقہ ختیار کیا ہے، حنفیہ کے یہاں اس کو خصوصی اہمیت حاصل ہے؛ چناں چہ:

اگر کوئی حدیث ایسے مسئلہ سے متعلق ہو، جس میں عہد صحابہ میں اختلاف رائے رہا ہو، اور اس حدیث سے کسی نے استدلال کیا ہو، تو علامہ سرخسی کی زبان میں، یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں کہیں کوئی کھوٹ موجود ہے، اور یا تو یہ بعد کے راویوں کا سہو ہے یا پھر حدیث منسوخ ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۳۶۹، تقویم الأدلۃ: ۱۹۹، کنز الوصول: ۱۷۷)

مثال: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء۔ (طلاق میں مردوں کا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا)

عہد صحابہ میں اس بابت اختلاف تھا کہ جو باندی آزاد کے نکاح میں ہو، اس کی طلاق تین ہوگی یا دو؟ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں: طلاق وعدت دونوں میں عورتوں کا اعتبار ہوگا، یہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

(العنایۃ: ۳/ ۴۹۲، فتح القدیر: ۳/ ۴۹۲، نصب الرایۃ، رقم: ۳۴۴۰)

دوسری طرف امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ)، امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) اور امام احمدؒ (م: ۲۴۱ھ) فرماتے ہیں: طلاق میں مردوں کا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا، یہ حضرت عمر، حضرت

عثمان، حضرت زید اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (روضۃ الطالبین: ۸/۷۱، المغنی: ۷/۳۸۹)

فریقین نے اپنے اپنے دلائل پیش کیے ہیں، علامہ ابن الجوزی (م: ۵۹۷ھ) فرماتے ہیں: طرفین نے جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ سب کے سب کمزور ہیں، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ نے اپنے مذہب کی بناء جس اصول پر رکھی وہ صحیح ہے کہ: جب کسی مسئلہ میں صحابہ میں اختلاف رائے ہو اور کسی نے اس سلسلے میں وارد ہونے والی روایت سے استدلال نہ کیا ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں۔

(التحقیق فی احادیث الخلاف: ۲/۲۹۹)

بعض متقدمین ائمہ احناف اور متاخرین اس شرط کو ذکر کرنے میں منفرد ہے، حنفیہ میں سے بعض مشائخ اور محدثین نے اس شرط کا ذکر نہیں فرمایا ہے، صاحب کشف الأسرار علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: **وقد تفرد بهذا النوع من الرد للمحدثين بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين، وخالفهم في ذلك غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث.** (کشف الأسرار: ۳/۳۸)

[مبحث خامس]

(۵) عرض الحدیث علی القواعد الکلیۃ الثابتۃ فی الشرع:

اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہاء کرام کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور عمل صحابہ میں وارد مختلف احکام سے متعلق ہدایات میں غور کر کے ایک قدر مشترک اصول مستنبط کرتے ہیں، جو مجمع علیہ ہوا کرتا ہے، جب خبر واحد ان اصولوں کے مخالف ہو، تو وہ دو دلیلوں میں سے جو زیادہ

قوی دلیل ہو، اس کو مدنظر رکھتے ہوئے، اصل پر عمل پیرا ہوتے ہیں اور جو خبر اس کے مخالف ہو، اس کو شاذ شمار کرتے ہیں۔

جیسا کہ علامہ زیلعی (م: ۷۶۲ھ) "نصب الرایۃ" میں فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک اخبار کے قبول کرنے کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ خبر چاہے مسند ہو یا مرسل، جن اصولوں پر اجماع ہو چکا ہے، ان سے تجاوز نہ کرے۔

علامہ زیلعیؒ (م: ۷۶۲ھ) مزید فرماتے ہیں: علماء نے ان اصولوں کو جمع کرنے میں بڑی محنت کی، یہاں تک کہ ان کے پاس چند اصول جمع ہو گئے، وہ ان اصولوں پر اخبار آحاد کو پیش کرتے ہیں، اگر وہ اخبار آحاد ان اصولوں کے موافق نہ ہو، تو وہ لوگ قوی دلیل کے مقابلہ میں اس کو کمزور سمجھتے ہیں اور یہی اصل اصول ہے۔ (نصب الرایۃ: ۱/ ۱۴)

اس کی اہمیت تمام ارباب اجتہاد نے ہمیشہ تسلیم کی ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز (م: ۱۲۳۹ھ)، امام اعظمؒ (م: ۱۵۰ھ) کے اس معیار کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: شریعت کا علمی سرمایہ دو قسم کا ہے: قوانین کلیہ اور حوادث جزئیہ، قوانین سے مقصود ضوابط عامہ ہیں، مثلاً یہ کہ شہادت پیش کرنا مدعی کا کام ہے، شریعت در اصل ان ہی قوانین کا نام ہے۔ مجتہد کا کام ہے کہ ان ضوابط کو حوادث جزئیہ سے متاثر نہ ہونے دے۔ (فتاوی عزیزی)

اس میں امام مالک (م: ۱۷۹ھ) بھی امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کے ہمنوا ہیں، اس لحاظ سے یہ دوسری صدی کے فقہاء ومحدثین کا مسلک ہے کہ اخبار آحاد کے قابل عمل اور قابل احتجاج ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام کے قوانین کلیہ کے خلاف نہ ہو اور ان بزرگوں کو یہ مسلک حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے ورثہ میں ملا ہے، علامہ شاطبیؒ (م: ۵۹۰ھ) نے "الموافقات" میں اس پر مستقل عنوان کے تحت

بحث کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس اور حضرت عمر بن الخطاب نے اخبارِ آحاد کو اصول اسلامیہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا تھا، اور اس موضوع پر شاطبیؒ (م:۵۹۰ھ) نے امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ) کا مذہب بھی واضح کر کے بتایا ہے، وہ فرماتے ہیں:

اس مسئلہ کی سلف میں اصل موجود ہے، حضرت عائشہؓ نے حدیث: ”إن الميت ليعذب ببكاء أهله“ کو اس وجہ سے رد کر دیا کہ قرآن کے اس ضابطہ کے خلاف ہے: ”لاتزر وازرة وزر أخرى“، نیز حضرت ابن عباس کی اس روایت کو جس میں رؤیت باری کا ذکر ہے، حضرت عائشہؓ نے ”لا تدركه الأبصار“ کے ضابطہ کی وجہ سے نامنظور کر دیا۔

الغرض دوسری صدی کے محدثین کا نقطۂ نظر اخبارِ آحاد کے بارے میں واضح اور صاف یہ تھا کہ خبر واحد اگر شریعت کے کسی مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو، تو اس پر عمل جائز نہیں ہے، علامہ شاطبیؒ (م:۵۹۰ھ) نے امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ) کا بھی یہی مذہب بتایا ہے، اور علامہ ابن عربیؒ (م:۵۴۳ھ) نے بھی امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ) کا راجح مسلک یہی قرار دیا ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

إذا جاء الخبر معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسئلة؛ قال: ومشهور قوله والذي عليه المعمول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به وإن كان وحده تركه.

اگر خبر واحد کسی قاعدہ شریعت کے معارض ہو، تو کیا اس پر عمل جائز ہے؟ امام ابو حنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) فرماتے ہیں: ناجائز ہے، امام شافعی (م:۲۰۴ھ) کہتے ہیں کہ جائز ہے، اور امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ) کا قول مشہور اور قابل اعتماد یہی ہے کہ حدیث کی تائید میں اگر کوئی

دوسرا قاعدہ ہو، تو عمل جائز ہے اور اگر نہ ہو تو اس کو چھوڑ دینا چاہیے۔ (الموافقات: ۲۰/۳)

اس کے برعکس تیسری صدی کے محدثین نے اس اساس سے ہمنوائی نہیں کی؛ بلکہ انہوں نے اخبارِ آحاد کے ذریعہ آئی ہوئی ہر خبرِ واحد کے بارے میں فیصلہ کر دیا کہ ہر صحیح حدیث بجائے خود ایک اصول ہے، جس طرح قرآن کریم ایک اصول ہے، اور صحیح حدیث وہ ہے، جو محدثین کے طے کردہ اصطلاحی صحت پر کھری اترے، چناں چہ علامہ خطابیؒ (م: ۳۸۸ھ) رقم طراز ہیں:

والأصل أن الحديث لا يثبت عن رسول الله-صلى الله علوه وسلم- وجب القول به وصار أصلاً في نفسه.

جب کوئی حدیث، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہو جائے، تو اسے اپنانا واجب ہے، اور وہ خود ایک اصل ہے۔ (معالم السنن: ۱۱۳/۳)

حافظ ابن حجر عسقلانی (م: ۸۵۲ھ) نے بھی یہی بات لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں:

الحديث الصحيح أصل بنفسه.

حدیث صحیح خود ایک اصل ہے۔ (فتح الباری: ۲۵۱/۴)

فکر و نظر کے اس اختلاف کا یہ نتیجہ نکلا کہ اسلام کے مسلمات میں ترمیم کرنی پڑی اور ہر حدیث کے صحیح ہونے کے بعد تیسری صدی میں اسلام میں اصول ہی اصول ہو گئے۔

بہ طور نمونہ ایک مثال پیش کی جاتی ہے:

عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام، قط إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله، قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة.

الحدیث (متفق علیه، صحیح البخاري، رقم: ۳۳۵۸، ۴۷۱۲، الصحیح لمسلم، رقم: ۲۳۷۱/۱۵۴، واللفظ له)

اگر اس معیار کو مان لیا جائے کہ ہر حدیث ثابت ہونے کے بعد ایک اصل ہے، تو نبی کا کذب بھی اسلام کے اصولوں میں سے ایک اصول بن جائے گا، معاذ اللہ ثم معاذ اللہ، حالاں کہ نبی کی سچائی اور اس کی صداقت مانے ہوئے اصول میں سے ایک مسلمہ اصول ہے، وحی ونبوت کے سارے خانے کی رونق نبوت کے اس وصف سے وابستہ ہے، اسی بناء پر علماء اور شراح حدیث کو اس حدیث کے لیے مطالب کے دفتر کے دفتر تلاش کرنے پڑے اور ایک نہیں بلکہ متعدد توجیہات کرنی ناگزیر ہوئی؛ کیوں! صرف اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث دین کے مسلم اصولوں کے خلاف ہے، کیوں کہ نبوت ایک سیرت ہے، جو صرف سچائی ہی سے بنتی ہے اور صرف سچائی کے سانچے میں ڈھل سکتی ہے، انبیاء کی سچائی اور عصمت دین کے یقینیات قطعیہ میں سے ہے اور روایت کتنی ہی بہتر قسم کی کیوں نہ ہو؛ لیکن ہر حال میں راوی کی شہادت ہے اور راوی میں بھی غیر معصوم، اس کی شہادت ایک لمحہ کی ہے، یقینیات قطعیہ اور دین کے مسلم اصولوں کے مقابلہ میں تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ الجزائری (م:۱۳۳۸ھ) نے بعض کی طرف منسوب کر کے اور امام رازیؒ (م:۶۰۶ھ) نے امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کی طرف منسوب کر کے لکھا ہے:

هذا الحدیث لا ینبغي أن یقبل؛ لأن فیه نسبة الکذب إلی إبراهیم.

اس حدیث کو شرف قبول حاصل نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ جب ایک غیر معصوم راوی کی غلطی ماننے اور معصوم نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت میں تعارض ہوجائے، تو ہم راوی کی غلطی مان

لیں گے، لیکن نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت گوارا نہیں کریں گے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ)

حافظ ذہبیؒ (م:۷۴۸ھ) نے ''سیر اعلام النبلاء'' میں لکھا ہے: **ونحن لا ندعي العصمة في أئمة الجرح والتعديل.** (سير أعلام النبلاء:۱۲۹/۹)

ہم ائمۂ جرح وتعدیل میں عصمت کے دعوے دار نہیں ہیں۔

راویوں میں محدثین زیادہ سے زیادہ عدالت کے مدعی ہیں اور عدالت اور عصمت میں تعارض ہوگا، تو عصمت کو راجح قرار دیا جائے گا۔

یہ ایک مثال ہے، ورنہ اس قسم کی مثالوں کی کوئی کمی نہیں۔

(امام اعظم اور علم الحدیث:۵۸۸-۵۹۳)

یہاں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول وقواعد سب کے سب کتاب وسنت سے ہی ماخوذ ہیں۔ مثلاً ایک قاعدہ ہے: "**الخراج بالضمان**" (کہ فائدہ، ذمے داری کے بہ قدر اور ذمے داری کے عوض حاصل ہوتا ہے) یہ قاعدہ تمام ائمہ کے نزدیک **مسلم** ہے، چناں چہ اس قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے حنفیہ نے "**حديث مصرّاة**" کو قابل عمل نہیں سمجھا۔

حدیث مصرّاۃ: **وهو ما روي عن النبي-صلى الله عليه وسلم-" لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر " . . . وقال بعضهم عن ابن سيرين: صاعا من طعام، وهو بالخيار ثلاثا.** (صحيح البخاري، رقم:۲۱۴۸، باب النهي للبائع أن لا يحفل الابل والبقر والغنم)

مصرّاۃ: بکری وغیرہ کے تھن میں دو ایک وقت کا دودھ باقی رکھ کر مشتری کے سامنے دوہا جائے، تاکہ وہ اسے زیادہ دودھاری سمجھ کر معاملہ کرے، صحیح سندوں سے یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مصرّاۃ بکری خریدی، پھر خلافِ واقعہ ظاہر

ہونے کی صورت میں اگر لوٹانی پڑے، تو بکری کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی بائع کو واپس کرے، یہ کھجور اس دودھ کے عوض میں ہوگا، جو مشتری نے بکری سے دوہا ہے۔

یہ حدیث مذکورہ قاعدہ کلیہ کے منافی ہے؛ کیوں کہ جب بکری خریدار کے ضمان میں آگئی، تو اس سے حاصل ہونے والے فوائد کا استعمال بھی اس کا حق ہوگیا، لہٰذا واپسی کے وقت حاصل شدہ دودھ کا عوض ایک صاع کھجور کی شکل میں واپس کرنے کا لزوم نامناسب ہے، اس وجہ سے حنفیہ نے اس حدیث کو تشریع کی بنیاد نہیں بنایا، اور کسی علت سے معلول قرار دے کر اس کی مناسب تاویل کی ہے۔

علامہ زاہد الکوثریؒ (م:۱۳۷۱ھ) فرماتے ہیں: حدیث باعتبار اسناد، بالکل صحیح ہے؛ لیکن مجتہد کی نظر اس کے تمام گوشوں اور پہلوؤں پر ہوتی ہے؛ اسی لیے اس کے سامنے وہ علت ظاہر ہوتی ہے، جو دوسروں کے سامنے ظاہر نہیں ہوتی، مجتہد حدیث کا قواعد کلیہ سے موازنہ ضروری سمجھتا ہے اور اسی اعتبار سے حدیث کا فیصلہ کرتا ہے، جب کہ دوسری طرف امام مالک (م: ۱۷۹ھ) (در قول مشہور) امام لیثؒ (م:۱۷۵ھ)، امام شافعی (م:۲۰۴ھ)، امام احمد (م:۲۴۱ھ) اور اسحاق (م:۲۳۸ھ) وغیرہ نے اس حدیث کے ظاہر پر فیصلہ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: جب مشتری نے بکری کو مصرّاۃ پایا، تو مشتری اس کو بائع کے پاس نکالے ہوئے دودھ کے عوض ایک صاع تمر کے ساتھ واپس کرے۔

امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) اور امام مالک (م:۱۷۹ھ) (ایک روایت کے مطابق) اور فقہاء عراق کی ایک جماعت نے ان کی مخالفت کی، وہ فرماتے ہیں: حدیث کی اسناد اگرچہ صحیح ہے؛ لیکن دوسری روایات کی طرف نظر کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حدیث میں مدت کے سلسلے میں بہت زیادہ اضطراب اور شدید اختلاف ہے، جس سے اصل حدیث متاثر ہورہی

ہے، اور یہ بات یاد رہے کہ صرف اسناد کے صحیح ہونے کی بناء پر اس کے ظاہر پر عمل کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ متن کا صحیح سالم ہونا بھی ضروری ہے، کہ کہیں کتاب وسنت اور قواعد کلیہ کے مخالف تو نہیں ہے، شذوذ وعلت، حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہوتی ہے، لہٰذا اس کے ظاہر پر عمل کرنے کے سلسلے میں توقف کیا جائے گا۔ (النکت الطریفۃ: ص ر ۹۰-۹۱)

یہ حدیث قرآن وحدیث سے ثابت شدہ حکم کے مخالف ہے؛ کیوں کہ نقصانات میں قیاس یہ ہے کہ اگر وہ شئے ذوات الامثال میں سے ہے، تو ضمان مثل صوری سے واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "**فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ**"۔ (۲-البقرۃ: ۱۹۴) نیز ارشاد ہے: "**وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ؕ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَیْرٌ لِّلصّٰبِرِیْنَ﴿۱۲۶﴾**"۔ (۱۶-النحل: ۱۲۶) اور اگر ذوات القیم میں سے ہے، تو قیمت واجب ہوتی ہے، معروف حدیث ہے: "عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أعتق شقيصا من مملوكه، فعليه خلاصه في ماله، فإن لم يكن له مال، قوم المملوك قيمة عدل، ثم استسعي غير مشقوق عليه"۔ (صحيح البخاري، رقم الحديث: ۲۴۹۲، كتاب الشركة، باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل)

زیر بحث مسئلہ میں، حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا؛ بل کہ ایک صاع تمر واجب ہے، جو دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی، اس لیے امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) نے اس خبر کے ظاہر کو ترک کر دیا اور اس کی تاویل کی۔ نیز حدیث مشہور "الخراج بالضمان" کے بھی مخالف ہے، اس وجہ سے بھی اس کی تاویل کی گئی۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: نور الانوار: ۱۸۳، حاشیہ: ۲۲، حسامی: ۵۷، حاشیہ: ۳ ظفر الامانی: ۶۵)

حدیث مصرّاۃ کا صحیح محمل:

اوپر جو بات ذکر کی گئی کہ ''حدیثِ مصراۃ'' قواعد کلیہ کے مخالف ہے، وہ ظاہری لفظ کا اعتبار کرنے کی صورت میں ہے، ورنہ تو علامہ انور شاہ کشمیریؒ (م:۱۳۵۲ھ) محمل صحیح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس حدیث اور قواعد کلیہ کے مابین تعارض اس طور پر ختم ہوجاتا ہے کہ حدیث کو دیانت پر محمول کیا جائے نہ کہ قضاء پر، جیسا کہ علامہ ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) ''فتح القدیر'' (باب الإقالة) میں فرماتے ہیں: کہ غرر یا تو قولی ہوگا یا فعلی، اگر غرر قولی ہے تو بحکم قاضی اقالہ واجب ہے اور اگر غرر فعلی ہے، تو اقالۃ دیانۃً واجب ہے اور وہ قضاء کے تحت داخل نہ ہوگا؛ اس لیے کہ غرر سب کے سب مستور ہوتے ہیں، اس کا پتہ لگانا ناممکن ہے، تصریہ بھی ایک غرر ہے، بائع کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ مشتری سے دیانۃً اقالہ کرلے، اگرچہ قضاءً واجب نہیں، اس صورت میں حدیث ہمارے اصول کے موافق ہوجائے گی۔

(فیض الباری: ۲۳۱/۳، ۲۳۲)

تنبیہ:

یہاں دو باتوں کی طرف خاص طور پر توجہ دینا ضروری ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہ کردیا جائے:

(۱) خبر واحد کا قیاس کے مخالف ہونا، اکثر محققین ائمہ احناف کے نزدیک اس صورت میں خبر کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔

(۲) خبر واحد کا قاعدۂ کلیہ کے مخالف ہونا، جس کو "قیاس الأصول" سے تعبیر کیا گیا ہے، ائمہ احناف قواعد کلیہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں؛ چناں چہ حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ ''خبر واحد'' کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ قواعد کلیہ کے مخالف نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م:۱۳۹۴ھ) اور علامہ زاہد الکوثری (م:۱۳۷۱ھ) کے نزدیک "قیاس الأصول" سے قواعد کلیہ مراد ہے۔

(إعلاء السنن: ۱۴/ ۶۲، فقہ اہل العراق: ۳۴، ۳۵، تأنیب الخطیب: ۱۵۳)

حنفیہ کے اس اصول میں فرق ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے بعض حضرات کو دھوکہ ہوا، خود قاضی عیاض مالکی (م:۵۴۴ھ)، حافظ ابن تیمیہ (م:۷۲۸ھ) وغیرہ "قیاس الأصول" سے ''قیاس'' جو رابع ادلہ شرعیہ ہے وہ سمجھ بیٹھے اور یوں کہنے لگے کہ حنفیہ خبر واحد پر قیاس کو ترجیح دیتے ہے۔ (إکمال المعلم بفوائد مسلم: ۵/ ۵۴، رفع الملام: ۱۶)

الغرض حنفیہ کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والے اصول کلیہ، اور ادلہ شرعیہ میں چوتھی دلیل ''قیاس'' کے درمیان فرق ہے، وہ خبر واحد کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں؛ اور وہ خبر واحد جو کتاب وسنت سے ثابت شدہ اصول کے خلاف ہو تو، خبر واحد کی تاویل کرتے ہیں اور ان اصول کلیہ پر اسے ترجیح نہیں دیتے۔ اگر اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے، تو ان حضرات کا یہ اعتراض خود بہ خود رفع ہوجائے گا جو یہ کہتے ہیں کہ ''حنفیہ کے قواعد وضوابط میں تناقض ہے''، وہ [حنفیہ] حدیث قہقہہ اور حدیث نبیذ پر عمل کرتے ہیں، حالاں کہ یہ قواعد کلیہ کے مخالف ہے، حالاں کہ ہونا یہ چاہیے کہ جس طرح حدیث مصراۃ کے قواعد کلیہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے حنفیہ اس پر عمل نہیں کرتے، اسی طرح ان دونوں روایت [حدیث قہقہہ اور حدیث نبیذ] پر بھی عمل نہ کریں۔

(معالم السنن: ۵/ ۸۷، عارضۃ الأحوذی: ۵/ ۲۶۳)

جواب بالکل ظاہر ہے کہ حنفیہ حدیث قہقہہ اور حدیث نبیذ پر جو عمل کرتے ہیں، وہ اس لیے کہ وہ قیاس کے مخالف ہے اور حنفیہ کے نزدیک خبر واحد، قیاس پر مقدم ہوتی ہے، اور

حدیث مصراۃ پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ وہ کتاب وسنت سے ثابت شدہ قواعد کلیہ یعنی "**قياس الأصول**" کے مخالف ہے اور حنفیہ کے نزدیک قواعد کلیہ، خبر واحد پر مقدم ہیں۔

[مبحث سادس]

(٦) تحمل حدیث سے اداء حدیث تک روایت راوی کے ذہن میں محفوظ ہو:

محدثین کے نزدیک صحیح کی تعریف معروف ومشہور ہے کہ ان کے یہاں حدیث صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ راویوں میں عدالت وضبط ہو، سند میں اتصال ہو اور حدیث شاذ اور معلل نہ ہو، حدیث کی صحت میں ان پانچ شرطوں کی حیثیت اساس اور بنیاد کی ہے، چناں چہ امیر یمانی (م:۱۱۸۲ھ) ان پانچوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **فهذه الخمسة هي المعتبرة في حقيقة الصحيح عند المحدثين.** (توضیح الأفکار:۱/۱۷۰)

لیکن امام اعظم ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) محدثین کی بیان کردہ شرطوں کو ضروری قرار دینے کے ساتھ ضبط کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، امام طحاوی (م:۳۲۱ھ) فرماتے ہیں: **قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما حفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به.** یہی بات ابن معین (م:۲۳۳ھ) فرماتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہ صرف وہ حدیثیں بیان کرتے تھے، جن کے وہ حافظ تھے، اور جس کے وہ حافظ نہیں تھے، اسے بیان ہی نہیں کرتے تھے۔ (تاریخ بغداد: ۱۳/۴۱۹)

امام نوویؒ (م:۶۷۶ھ) نے "تقریب" میں اس کو متشدّدین کا مسلک قرار دیتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ امام مالک (م:۱۷۹ھ) اور امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) کا مذہب ہے، چناں چہ فرماتے ہیں:

قد شدد قوم في الرواية فأفرطوا، وتساهل آخرون ففرطوا، فمن المشددين من قال: لا حجة إلا فيما رواه من حفظه وتذكره، روي عن مالك، وأبي حنيفة، وأبي بكر الصيدلاني الشافعي، ومنهم من جوزها من كتابه إلا إذا خرج من يده. (التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث للنووي، ص:۴۷، النوع السادس والعشرون: صفة رواية الحديث، ط: دار الكتاب العربي- بيروت)

کوئی حدیث اس وقت تک حجت اور دلیل نہیں ہوسکتی، جب تک راوی اپنی یاداور حافظہ سے روایت نہ کرے۔ (تقریب:۳۰۷)

اور حافظ سیوطی (م:۹۱۱ھ) نے امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کا روایت حدیث میں یہ ضابطہ بیان کرنے کے بعد دوسرے محدثین سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے اس میں شدت محسوس کی ہے اور لکھا ہے:

هذا مذهب شديد، وقد استقر العمل على خلافه فلعل الرواة في الصحيحين من لم يومن بالحفظ لا يبلغون النصف.

یہ مذہب بڑا ہی سخت ہے، محدثین کا اس کے خلاف عمل ہے؛ کیوں کہ اگر اس معیار کے پیش نظر صحیحین کا جائزہ لیا جائے، تو نصف راوی ایسے ملیں گے، جو حافظہ کی اس شرط پر پورے نہ اتر سکیں گے۔ (مقدمہ ابن الصلاح: ۸۳)

امیر یمانی (م:۱۳۶۷ھ) نے "توضیح الأفکار" میں، حافظ ابن کثیر (م:۷۷۴ھ) نے "اختصار علوم الحدیث" میں اور حافظ ابن صلاح (م:۶۴۲ھ) نے "مقدمہ" میں یہی بات لکھی ہے، ابن الصلاح (م:۶۴۲ھ) کے الفاظ یہ ہیں:

من مذاهب التشديد من قال: لا حجة إلا فيما رواه الراوي من حفظه وتذكره وذلك مروي عن مالك وأبي حنيفة.

(مقدمة ابن الصلاح، ص:۲۰۹، النوع السادس والعشرون)

بہر حال امام اعظم (م:۱۵۰ھ) نے ضبط صدر کو دوسرے محدثین سے الگ ہوکر، بے حد اہمیت دی ہے اور اس کو حدیث کی صحت، عدالت، اتصال کے ساتھ بنیادی شرط قرار دیا ہے، مگر بعد کے محدثین نے یہ سختی برداشت نہ کی، [واضح رہے کہ جسے سختی کہا جارہا ہے، در حقیقت وہ احتیاط ہے] اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ دین پر میں جس قدر زمانہ گزرتا گیا، حفظ کی جگہ کتابت رائج ہوتی گئی۔

یہ تصریحات، حدیث میں امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کی عظمت اور جلالت قدر کو سمجھنے کے لیے کافی ہے، جو لوگ امام اعظم کو حدیث میں متشددین میں شمار کرتے رہے ہیں، ان کے پیش نظر امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کی یہی شرائط ہیں، جیسے ابن خلدون نے لکھا ہے:

"تشدد في شروط الرواية والتحمل وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي". (مقدمہ ابن خلدون، ص:۴۵۵، دار القلم، بیروت)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ احتیاط برتی جائے، امام اعظم کی اس احتیاط کا بڑے بڑے محدثین نے اقرار کیا ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث:۵۱۹-۵۲۱)

ائمہ احناف میں سے علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ)، علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ ابن امیر الحاج (م:۸۷۹ھ)، بحر العلوم (م:۱۲۲۵ھ)، علامہ انور شاہ کشمیریؒ (م:۱۳۵۲ھ) اور علامہ زاہد کوثری (م:۱۳۷۱ھ)، وغیرہ نے امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) کی قبول حدیث کے لیے اس شرط کو ذکر کیا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: کشف الأسرار:

۲/ ۶۹، التقریر والتحبیر :۲/ ۲۸۴،فواتح الرحموت:۲/ ۲۰۶-۲۰۷،فیض الباری:۱/ ۷۴۴،تأنیب الخطیب: ۱۵۳)

علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ)فرماتے ہیں:

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان: عزيمة ورخصة: فالعزيمة فيه: أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات ولهذا قلّت روايته".

(اصول سرخسی:۱/ ۲۸۳-۲۸۴)

امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) نے بذات خود اس شرط کی صراحت بھی فرمائی ہے، حافظ ابن ابی العوام (م:۳۰۷ھ) ''مناقب'' میں امام ابو یوسف (م:۱۸۲ھ) کے واسطے سے امام صاحبؒ (م:۱۵۰ھ) کا قول ذکر فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں: **"لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما يحفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به".** (ص:۳۴)

علامہ ذہبی (م:۷۴۸ھ)، علامہ قرشی (م:۷۷۵ھ)، علامہ صالحی شامی (م:۹۴۲ھ)، علامہ ھیثمی (م:۸۰۷ھ)، ملاعلی قاریؒ (م:۱۰۱۴ھ) وغیرہ نے امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) کے اس قول کا ذکر کیا ہے۔ (سیر أعلام النبلاء:۶/ ۴۰۱،الجواہر المضیئۃ:۱/ ۶۱-۶۲،عقود الجمان:۲۰۴،الخیرات الحسان: ۱۴۲-۱۴۳،شرح مسند أبی حنیفۃ:۷)

ان ہی جیسی شرطوں کی وجہ سے متعدد اہل تحقیق سے یہ مروی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے رد وقبول کا جو معیار اپنایا تھا، وہ عام محدثین سے زیادہ سخت تھا؛ اس لیے کہ دوسرے محدثین اور ائمہ اس قسم کی شرطوں کا اعتبار نہیں کرتے۔

[مبحث سابع]

(۷) عرض الحدیث علی العمل المتوارث فی الأمۃ :

نقدِ أخبارِ آحاد میں عمل متوارث کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اس کی تائید احادیث نبویہ سے بھی ہوتی ہے۔

(۱) ارشادِ نبوی ہے: فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين.

(سنن أبي داود، رقم: ۴۶۰۷، كتاب السنة، باب لزوم السنة)

(۲) ارشادِ نبوی ہے: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر.

(سنن الترمذي، رقم الحديث: ۳۶۶۲، مناقب أبي بكر وعمر)

(۳) ارشادِ نبوی ہے: وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

(سنن الترمذي، رقم الحديث: ۲۶۴۱، كتاب الإيمان، باب افتراق هذه الأمة)

اقوال ائمہ بھی اس بات پر دال ہیں کہ عمل متوارث کی بہت زیادہ اہمیت ہے:

(۱) امام محمد بن حسن الشیبانی (م: ۱۸۹ھ) فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام مالک (م: ۱۷۹ھ) کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب حدیثوں میں تعارض ہو اور اس بات کا علم ہو جائے کہ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے ان میں سے کسی ایک پر عمل کیا ہے اور دوسری کو چھوڑ دیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے جس پر عمل کیا، وہ حق وثابت ہے۔ (الاستذکار: ۱/ ۱۷۵)

(۲) امام ابوبکر رازی (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ: جب دو حدیثوں میں تعارض ہو اور سلف کا عمل ان دونوں میں سے کسی ایک کے بارے میں ظاہر ہو جائے، تو وہ حدیث جس پر سلف کا عمل ہے، زیادہ اولیٰ ہوگی۔ (احکام القرآن: ۱/ ۱۸)

(۳) محقق احناف ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ: علماء کا کسی حدیث پر عمل کرنے کے سلسلہ میں اتفاق، حدیث کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ (فتح القدیر: ۳/ ۴۹۳)

(۴) شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م:۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ: سلف کا اتفاق وتوارث، فقہ میں اصل عظیم ہے۔ (ازالۃ الخفاء: ۲/ ۸۵)

حنفیہ سمیت اکثر ائمۂ کرام کے نزدیک عمل متوارث کی اہمیت بہت زیادہ ہے، چناں چہ امام مالکؒ (م:۱۷۹ھ) احادیث کو اہل مدینہ کے عمل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں، اور جہاں حدیث اور عمل اہل مدینہ کے درمیان موافقت نہیں ہوتی، اس کو قابل عمل نہیں سمجھتے تھے، اسی طرح صحابۂ کرام مختلف بلاد اسلامیہ میں پھیلے اور وہاں اشاعت اسلام اور سنت نبوی کی خدمت میں مصروف رہے، جن کی وہاں کے لوگوں نے اقتداء کی، پس ان کے درمیان صحابۂ کرام کے ذریعہ جو عمل عمومی طور پر نقل در نقل ہوتا ہوا آیا ہے، ظاہر ہے، وہ کسی مضبوط اصل پر مبنی ہے، اسی لیے اس کا احترام لازمی ہوگا۔

عمل متوارث کی حیثیت:

سلف میں نقد حدیث کی اصل کسوٹی ''عمل متوارث'' ہی تھا، چناں چہ دوسری صدی کے اختتام تک اہل علم عمومی طور پر اخبار آحاد کو سلف کے معمول پر پرکھ کر اس کی صحت وسقم کا فیصلہ کیا کرتے تھے، حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی نے اس موضوع پر ایک جامع مضمون رقم فرمایا ہے، جس کا خلاصہ ذیل میں پیش ہے:

اُس وقت (دوسری صدی کے ختم اور تیسری کے اوائل تک) مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے، جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ وتابعین کے اقوال بھی درج کیے جائیں؛ لیکن

اس دور (تیسری صدی) میں یہ انداز بدل گیا، اب ارباب روایت نے ہر نادر نوشتے اور غیر متداول صحیفے کا کھوج لگالیا تھا، حجاز، عراق، شام اور مصر؛ جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد و غرائب، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں، جن کی روایت کسی خاندان میں محدود و منحصر تھی، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت، جس کو ان سے صرف ایک آدھ شخص روایت کرتا چلا آتا تھا، غرض تمام منتشر اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر طرف سے جمع کر لی گئی تھیں، طرق و اسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش وتتبع سے ایک ایک روایت کی سو سو؛ بلکہ اس سے بھی زیادہ اسناد مل جاتی تھیں، اس طرح تمام اقالیم کا علم روایت، جواب تک خاص خاص سینوں یا سفینوں میں منتشر اور پراگندہ تھا، اس صدی میں محدثین کی کوششوں سے یکجا ہو گیا تھا۔

ان غرائب و افراد اور نوادر آثار کے جمع ہو جانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ وتابعین اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت - جو درایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی - ان روایت کی صحت پر مصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چوں و چرا کرنا دیدہ و دانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے۔ ادھر عام اہل فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدم تعامل و عدم توارث کی بناء پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علمائے صحابہ وتابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی، تو مجبوراً دوسرے استدلالات سے کام لیتے تھے؛ لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انہیں کوئی حدیث مل جاتی، تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے؛ لہٰذا صحابہ وتابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا اس کی

علت قادحہ نہیں بن سکتا، اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اورارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اوران مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی، اور صحابہ وتابعین کے جو فتاویٰ ان روایات کے خلاف ملے، انہیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ **"ھم رجال ونحن رجال"**. (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں) یعنی جس طرح انہیں اجتہاد کا حق تھا، ہمیں بھی ہے۔

مثلاً قلتین کی حدیث اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، اس دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض ارباب روایت نے اپنے مذہب کی بناء اسی پر رکھی؛ لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا، انہوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

اسی طرح سے ''آمین بالجہر'' کی حدیث بھی ہے، چناں چہ محدث دارقطنی (م:۳۸۵ھ) اس کو اپنی سنن میں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: **"قال أبوبکر: ھذہ سنة تفرد بھا أھل الکوفة"**. (ابوبکر عبداللہ بن ابی داود سجستانیؒ (م:۲۷۵ھ) کا بیان ہے کہ یہ وہ سنت ہے، جس کی روایت صرف اہل کوفہ نے کی ہے) اوراس پر مستزاد یہ کہ خود علماء اہل کوفہ میں سے کسی کا اس روایت پر عمل بھی نہیں ہے۔

اسی طرح ''خیار شرط'' کی حدیث **(البیعان بالخیار ما لم یتفرقا)** کہ نہ اس پر فقہائے سبعہ نے عمل کیا ہے اور نہ فقہائے کوفہ نے، اور حدیث ''مصراۃ'' کہ نہ اس پر امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کا عمل ہے، نہ امام مالک (م:۱۷۹ھ) کا۔ اور دوسری وہ تمام روایات کہ جن پر عہد صحابہ وتابعین میں ائمۂ فتاویٰ کا عمل نہ تھا۔

ان سب روایات کے بارے میں فقہاء اورارباب روایات کا نقطۂ نظر بالکل جدا جدا تھا، فقہاء ان تمام روایات کو تعامل وتوارث سلف کی روشنی میں جانچتے تھے اورارباب روایت

صرف صحت سند پر مدار رکھتے تھے، شاہ ولی اللہ صاحب (م:۱۱۷۶ھ) "إزالة الخفاء" (۸۵/۲) میں لکھتے ہیں:

''اتفاق سلف وتوارث ایشاں اصل عظیم است درفقہ''

اور ''الانصاف'' میں ارباب روایت کا طرز عمل یہ بتلاتے ہیں:

فإذا لم يجدوا في كتاب الله أخذوا بسنة رسول الله-صلى الله عليه وسلم- سواء كان مستفيضاً دائراً بين الفقهاء، أو يكون مختصًّا بأهل بلد، أو بأهل بيت، أوبطريق خاصة، سواء وعمل به الصحابة والفقهاء أولم يعملوا به، ومتى كان في المسألة حديث، فلايتبع فيها خلاف أثر من الآثار ولا اجتهاد من أحد المجتهدين.

پھر جب وہ کتاب اللہ میں مسئلہ نہ پاتے، تو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث لیتے، خواہ وہ حدیث مشہور فقہاء میں دائر وسائر ہوتی، یا کسی شہر یا کسی خاندان یا کسی خاص طریقہ سے مخصوص ہوتی، اور خواہ اس پر صحابہ وفقہاء کا عمل ہوتا یا نہ ہوتا، اور جب تک مسئلہ میں کوئی حدیث موجود ہوتی، اس وقت تک اس مسئلہ کے خلاف نہ آثار میں سے کسی اثر کی پیروی کی جاتی اور نہ ہی مجتہدین میں سے کسی مجتہد کے اجتہاد کی۔

غرض یہ وہ وجوہ ہیں، جن کی بناء پر متقدمین میں اور اس دور کے بعض ارباب روایت میں بہت سی احادیث کی تصحیح وتضعیف کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا، ارباب ظواہر نے اپنے مذہب کی بناء اسی عہد کی تحقیقات پر رکھی، لیکن محققین کے نزدیک اس بارے میں صدر اول کا فیصلہ معتبر ہے، شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (م:۱۰۵۲ھ) "شرح سفر السعادة" الموسوم بـ "المنهج القويم في شرح الصراط المستقيم" میں فرماتے ہیں:

اور زمان متاخر میں حدیثوں کی صحت وضعف کا حکم زمان سابق سے جدا ہے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ حدیث، متقدمین کے زمانے میں صحیح ہو بسبب اس کے کہ ان راویوں میں جو متقدمین اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان واسطہ تھے، صحت وقبول کے شرائط جمع تھے، اور بعد میں دوسرے راویوں کی وجہ سے- جو ان کے بعد آئے- اس میں ضعف پیدا ہوگیا، پس متاخرین محدثین کے کسی حدیث پر ضعف کا حکم لگا دینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں بھی ضعیف ہی ہو، اور یہ نکتہ ظاہر ہے، اور بعض محققین کے اس بیان سے بھی (جو انہوں نے ذکر کیا ہے کہ حدیث کے تواتر، شہرت اور وحدت کے بارے میں صدر اول کا حکم معتبر ہے، ورنہ بہت سی وہ حدیثیں کہ جو اس زمانہ میں آحاد تھیں اور بعد میں ان کے بہت سے طریقوں کے وجود میں آجانے کے باعث کہ جو زمان مابعد میں اس علم کے رواج پانے اور طالبین ومؤلفین کی کثرت ہوجانے سے پیدا ہوگئے شہرت کے درجہ پر جا پہونچیں گی) اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔ (دیکھئے: امام ابن ماجہ اور علم حدیث: ص: ۲۰۰-۲۰۵)

مثال: "جهر بسمله وسر بسمله في الصلاة" کے بارے میں احادیث مختلف ہے، جہر بسملہ فی الصلاۃ میں سب سے عمدہ حدیث نعیم المجمی کی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی، انہوں نے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ پڑھا؛ پھر ام القرآن پڑھا، یہاں تک کہ جب "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" تک پہنچے، تو آمین کہا، جب سلام پھیرا تو فرمایا: اس ذات کی قسم! جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ میری نماز آقا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز کے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ (نسائی: باب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم، رقم: ۹۰۵)

سر بسملہ فی الصلوۃ کے بارے میں سب سے قوی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے،

وہ فرماتے ہیں: میں نے آپ ﷺ، ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی، میں نے ان میں سے کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے جہراً بسم اللہ پڑھی ہو۔ اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہے: "فكانوا يستفتحون" بـــ (الحمد لله رب العالمين) بسملہ کا کوئی ذکر نہیں۔ (مسلم: باب حجۃ من قال لا یجہر بالبسملہ، رقم: ۳۹۹) جہر بسملہ و سر بسملہ دونوں حدیث متعارض ہے، تو حنفیہ نے ترک جہر کو ترجیح دی؛ چوں کہ وہ عمل متوارث کے موافق ہے۔

فصل ثالث: الانقطاع لنقصان وقصور فی الناقل

(راوی میں اسباب طعن میں سے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے انقطاع)

یہ بات شروع میں گزر چکی کہ انقطاع باطن کی دو قسمیں ہیں: (۱) الانقطاع بالمعارضة، اس سے متعلق تفصیل گزر چکی، اور دوسری قسم ہے: الانقطاع لنقصان وقصور في الناقل.

حنفیہ کے نزدیک طعن فی الراوی، انقطاع باطن کی اقسام میں شمار کی جاتی ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ انقطاع سے مراد انقطاع معنوی ہے، جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث ثابت نہیں ہے۔

محدثین طعن فی الراوی کو اقسام الانقطاع میں ذکر نہیں کرتے؛ بلکہ وہ لوگ اسباب قبول ورد میں اس کا ذکر کرتے ہیں، اور اس کی دس قسمیں ذکر کرتے ہیں: پانچ عدالت اور پانچ ضبط سے متعلق: کذب، تہمتِ کذب، فسق، جہالت، بدعت، [ان کا تعلق عدالت سے ہے] فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، مخالفتِ ثقات، سوء حفظ۔ [ان کا تعلق ضبط سے ہے]

حنفیہ طعن فی الراوی کو انقطاع باطن کی اقسام میں شمار کرتے ہیں اور اس کو درج ذیل چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) خبر مستور۔ (مجہول الحال)

(۲) خبر فاسق ۔

(۳) بدعتی کی خبر۔

(۴) صبی، معتوہ اور متساھل و مغفل کی خبر۔

[مبحث اول]

(۱) مستور:

محدثین، مجہول کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (۱) مجہول العین (۲) مجہول الحال۔

حنفیہ؛ انواع ثلاثہ: مجہول العین، مجہول الحال اور مستور کے مابین کوئی تفریق نہیں کرتے؛ بل کہ تینوں کو ایک ہی قسم شمار کرتے ہیں، اور اس کو مستور یا مجہول الحال کا نام دیتے ہیں۔

مجہول: وہ راوی ہے، جو معروف الروایۃ نہ ہو، خواہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا دو ہو، یا اس سے زیادہ ہو۔ (اس کی تفصیل آگے آئے گی)

مستور: جو ظاہراً عادل ہو اور باطنا اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا اس سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زیادہ ہو۔ (قفو الأثر:۸٦)

علامہ عبد العزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: وہ راوی ہے، جس کی عدالت وفسق غیر معروف ہو۔ (کشف الأسرار:۳/۲۰)

یہ بات گزر چکی ہے کہ عدالت کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدالت ظاہرہ، یعنی ظاہر اسلام (۲) عدالت باطنہ، یعنی شریعت کی منع کردہ چیزوں سے اجتناب۔

قبول روایت کے لیے عدالت باطنہ کا پایا جانا ضروری ہے؛ لیکن حنفیہ مستور کی روایت کو قبول کرنے میں عدالت ظاہرہ کو کافی قرار دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ وہ صدر اول سے متعلق ہو۔ (اس سے متعلق تفصیل آگے آئے گی)

[مبحث ثانی]

(۲) فاسق کی خبر:

فاسق: وہ مسلمان ہے، جس سے کبیرہ گناہ صادر ہوتے ہوں، یا صغائر پر مواظبت ہو۔

(کشف الاسرار: ۲/۴۰۳، اصول سرخسی: ۱/۳۷۰، الکافی: ۳/۱۳۱، التقریر والتحبیر: ۲/۲۴۸، فواتح الرحموت: ۲/۱۴۳، التوضیح: ۲/۱۹)

قبول حدیث کے لیے شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور چوں کہ قبول حدیث کے لیے عدالت باطنہ بھی معتبر ہے؛ لہٰذا فاسق کی خبر سے مطلقا احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد شیبانیؒ (م: ۱۸۹ھ) فرماتے ہیں: فاسق جب کسی شیئ کی حلت وحرمت کے بارے میں خبر دے، تو سامع کی رائے پر فیصلہ کیا جائے گا اور اس کی خبر میں تحری واجب ہوگی۔ رہی بات روایت حدیث کی، تو اس کی روایت کی ہمیں قطعاً ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ عادلوں کی روایت ہمارے لیے کافی ہیں۔ (کشف الاسرار: ۳/۲۱)

احناف ومحدثین اس بات پر متفق ہیں کہ عام بول چال میں کذب بیانی سے کام لینے والا، جب اپنے فعل پر نادم ہو اور توبہ کر لے، تو اس کی روایت مقبول ہوگی؛ لیکن حدیث نبوی میں کذب بیانی سے کام لینے والا اگر اس فعل سے توبہ کر لے، تو کیا اس کی روایت قبول کی جائے گی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور محدثین فرماتے ہیں کہ: اس کی روایت کبھی قبول نہیں کی جائے گی، حنفیہ اور بعض محدثین فرماتے ہیں کہ: صحتِ توبہ کے بعد اس کی روایت مقبول ہوگی۔

(منہج النقد: ۲۸، اصول الجرح والتعدیل: ۹۶)

علامہ حازمی (م: ۵۸۴ھ) اور ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) فرماتے ہیں: جو شخص روایت حدیث میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کا مرتکب ہوا، پھر اس نے اپنی اس حرکت سے توبہ کی، تب بھی اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، یہی امام احمد بن حنبلؒ (م: ۲۴۱ھ) فرماتے ہیں۔

علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، ابن ملک (م: ۸۵۴ھ)، ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ)، اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م: ۱۰۵۲ھ) وغیرہم نے اس رائے کو ترجیح دی ہے۔

(شروط الائمہ الخمسۃ: ص: ۱۴۶، مقدمہ ابن الصلاح: ص: ۷۷، الکفایۃ: ۱۱۷، کشف الأسرار: ۲/ ۷۵۴)

علامہ نووی (م: ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں: جب اس نے حقیقی معنی میں توبہ کرلیا، تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔

ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، علامہ عبدالحی فرنگی محلی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے اس رائے کو ترجیح دی ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں: **والمختار هو القبول لصحة توبته كما ذكره النووي في "شرح صحيح مسلم"**. (ظفر الأماني: ۲۸۸، التحریر: ۳۱۴)

فریق ثانی کا قول زیادہ قوی ہے؛ اس لیے کہ جب اس نے سچی پکی توبہ کر لی، اس کے باوجود اس کی روایت کے قبول نہ ہونے کی بات سمجھ میں نہیں آتی، تمام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسا آدمی، جو پہلے کافر تھا، بعد میں اسلام لایا، اس کی شہادت و روایت مقبول

ہے ،تواِس صورت میں [جب کہ توبہ کرلے] بدرجۂ اولیٰ اس کی روایت مقبول ہونی چاہیے؛ لان الکفر أعلی من الفسق.

رہی بات فریق اول کی، تو یہ بھی احتیاط پر مبنی ہے، اور حفاظت دین اور صیانت حدیث کے جذبے سے ہے، چوں کہ ان کا مقصود بھی صرف یہی ہے کہ کہیں لوگ اس فعل پر جری نہ ہوجائیں۔

نوٹ: یہ تمام بحث اس صورت میں ہے، جب کہ اس نے عمداً جھوٹ کا ارتکاب کیا ہو؛ لیکن اگر اس نے کہا کہ مجھ سے خطا ہوگئی، میں نے جان بوجھ کر جھوٹ نہیں بولا، تو پھر صحت توبہ کے بعد اس کی روایت بالاتفاق مقبول ہوگی۔ (الکفایۃ: ص: ۱۱۸)

[مبحث ثالث]

(۳) مبتدع کی روایت:

بدعت: نام ہے بدعقیدگی، گمراہ خیالات اور فرق باطلہ کے عقائد کا۔

اصطلاحاً: وہ اعتقادات واعمال، جن کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کے بعد، بہ طور دین ایجاد کیا گیا ہو یا اپنایا گیا ہو۔

اقسام بدعت:

حنفیہ اور محدثین کے نزدیک بدعت کی اقسام:

بدعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفّرہ (۲) بدعت مُفسّقہ۔

بدعت مکفّرہ: ایسا اعتقاد جو باعث تکفیر ہو، اور قول معتمد یہ ہے کہ شریعت کے کسی

متواتر اور مشہور عام کسی حکم کے انکار یا اس کے خلاف اعتقاد رکھنا، جیسے: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ذات میں حق تعالی مجدہ کے حلول کا عقیدہ یا ختم نبوت کا انکار۔

بدعت مفسقہ: ایسا اعتقاد وعمل، جو فسق وگمراہی کا باعث ہو، اس کے تحت تمام وہ امور آتے ہیں، جنہیں اپنی طرف سے دین کی حیثیت دے دی گئی ہو، یا ان کو اپنے مرتبہ سے گھٹا یا بڑھا دیا گیا ہو۔ جیسے: عام عقائد بدعیہ اور خیالات فاسدہ۔

علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، علامہ بابرتیؒ (م: ۷۸۶ھ)، علامہ تفتازانی (م: ۷۹۱ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) اور ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) نے اس طرح اس کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/ ۵۱، التقریر: ۴/ ۳۰۰، التلویح: ۲/ ۲۶، قفو الأثر: ۸۷)

یہ دو تقسیمیں متاخرین حنفیہ کے نزدیک ہے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک اس طرح تقسیم نہیں پائی جاتی۔

محدثین کے نزدیک بدعتی کی حدیث کا حکم:

بدعتِ مکفرہ کے مرتکب راوی کی روایت کسی طرح معتبر نہیں، اور بدعت مفسقہ کے راوی کی روایت کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ: اگر بدعتی ایسا ہو، جو بدعت کی طرف داعی نہ ہو، اور ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے؛ اور اس کے برعکس مردود ہے۔ (نزہۃ النظر: ۱۰۰، منہج النقد: ۸۳)

حنفیہ کے نزدیک بدعتی کی حدیث کا حکم:

بدعتی کی حدیث کے حکم کے سلسلے میں احناف مختلف ہیں:

(۱) امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) اور فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) کی رائے یہ ہے کہ

مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی؛ چاہے وہ داعی ہو یا نہ ہو۔علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ)،اور صدر الشریعۃ(م:۷۴۷ھ)وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام سرخسیؒ(م:۴۵۰ھ)فرماتے ہیں:

وأما صاحب الهوى فقد بينا أن الصحيح أنه لا تعتمد روايته في أحكام الدين وإن كانت شهادتهم مقبولة إلا الخطابية... فأما في أخبار الدين فيتوهم بهذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة في باب الدين والله أعلم. (اصول سرخسی:۲۷۹/۱-۲۸۰)

علامہ بزدوی(م:۴۸۲ھ)فرماتے ہیں:

وأما صاحب الهوى؛ فإن أصحابنا - رحمهم الله - عملوا بشهادتهم إلا الخطابية؛... وأما في باب السنن؛ فإن المذهب المختار عندنا أن لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إليه على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم؛ لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس؛ لأن ذلك لا يدعو إلى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحاديث. (اصول بزدوی:۱۷۹-۱۸۱)

علامہ بزدوی(م:۴۸۲ھ) کے کلام کی کیا مراد ہے؟اس سلسلے میں رائے مختلف ہوگئی ہے:

۱- صاحب ہویٰ کی دو صورت ہوگی، کہ وہ بدعت کی جانب داعی ہوگا یا نہیں، داعی الی البدعت کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، جب کہ غیر داعی کی روایت مقبول ہوگی۔ابن

الساعاتی (م: ۶۰۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، علامہ بابرتی (م: ۷۸۶ھ) وغیرہ نے اس معنیٰ کوذکر کیا ہے۔ (بدیع النظام: ۱۶۸، کشف الأسرار: ۳/ ۵۲، ۵۵، التقریر: ۴/ ۳۰۳)

۲-صاحب ہوی کی روایت مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی۔ یہی علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، امیر کاتب الاتقانی (م: ۷۵۸ھ) اور بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) وغیرہ کی رائے ہے۔

(الشامل: ۵/ ۲۴۳، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۷۳، ۱۸۴)

معنی ثانی، راجح معلوم ہوتے ہیں؛ اس لیے کہ خود امام بزدوی (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحاديث، فجعل حكمه حكم الفاسق في رواية الحديث، الفاسق لاتقبل روايته أصلاً.

بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) اور علامہ مطیعی (م: ۱۳۵۴ھ) نے اس معنی کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ (فواتح: ۲/ ۱۷۳-۱۷۴، سلم الوصول: ۳/ ۱۲۷-۱۲۸)

(۲) ابوالیسر بزدوی (م: ۴۹۳ھ)، ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، ابن قُطلوبُغا (م: ۸۷۹ھ) اور ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کی بدعت، مستلزم کفر ہے، تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس کی روایت کے قبول پر اتفاق ہے؛ لیکن ایک شرط کے ساتھ۔ پھر اس شرط کی تعیین میں یہ حضرات مختلف ہیں: بعض فرماتے ہیں کہ وہ کذب کو حلال نہ سمجھے۔ بعض فرماتے ہیں: وہ داعی نہ ہو، بعض فرماتے ہیں کہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔

(بدیع النظام: ۱۶۸، کشف الأسرار: ۳/ ۵۲، ۵۵، التحقیق: ۱۷۰، القول المبتکر: ۹۹، ۱۰۰، قفو الأثر: ۷۸-۷۹)

(۳) صاحب ہویٰ اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کے بدعت سے کفر لازم آتا ہے جیسے غلاۃ روافض، تو اس کی روایت مقبول ہے بشرطیکہ کذب کو دین نہ سمجھتا ہو۔ اس کو کافر متأول کہا جاتا ہے اور یہی حکم بدعت جلیہ میں مبتلا آدمی کا ہے، اور اگر اس کی بدعت سے کفر لازم نہ آتا ہو تو اس کی روایت مقبول ہے؛ جبکہ وہ محتاط ہو (جھوٹ کو گناہ سمجھتا ہو) اور اس کو فاسق متأول کہا جاتا ہے، یعنی مطلقا جواز، یہ علامہ أسمندی، ابن الہمام (م:۸۶۱ھ)، ملا بہاری (م:۱۱۱۹ھ) کا مذہب ہے۔ (المیزان:۲/۱۷۲، ۱۷۴، التحریر: ۳۱۳، مسلم الثبوت:۲/ ۱۰۴-۱۰۵)

(۴) بدعت یا تو مستلزم کفر ہوگی یا مستلزم فسق، اگر مستلزم کفر ہے (یعنی اگر شریعت کے کسی امر متواتر کا انکار ہے) تو اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی۔

اور اگر مستلزم فسق ہے اور وہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہیں ہے، اور نہ ہی اس کی روایت سے بدعت کو تقویت ملتی ہے، تو اس صورت میں روایت مقبول ہوگی۔

اسی رائے کو متاخرین ائمہ احناف، ابن امیر حاج (م:۸۷۹ھ)، ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ)، علامہ سندھی، ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ)، عبدالفتاح ابوغدہ (م:۱۴۱۷ھ) وغیرہ نے مستحسن قرار دیا ہے۔ یہی حافظ ابن حجر (م:۸۵۲ھ) کی رائے ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۳۹-۲۴۱، شرح شرح النخبة : ۵۲۴، إمعان النظر: ۱۷۸-۱۸۲، قواعد في علوم الحدیث: ۲۳۰، الموقظة: ۸۵-۸۶، الرفع والتکمیل: ۱۴۴-۱۴۶، نخبة الفکر: ۱۰۱-۱۰۰)

ابن الساعاتی (م:۶۰۴ھ) فرماتے ہیں: **قبول روایته إذا کان لا یتدین بالکذب، ولم یکن داعیاً۔** (بدیع النظام: ص:۱۶۸)

علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: **قبول روایة الفاسق المتأول إذا لم یکن داعیا۔** (کشف الأسرار: ۳/ ۵۲-۵۵)

علامہ ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: وعندنا إن أدت إلى الكفر، لم تقبل رواية صاحبها وفاقاً لأكثر الأصوليين ، وإن أدت إلى الفسق ، فقيل: قبلت رواية صاحبها إذا كان عدلا ثقةً غير داعية. (قفوالأثر:۴۷)

فائدہ: مذہب رابع حقیقتاً مذہب ثانی ہے، جس کو حنفیہ کی ایک بڑی جماعت نے حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) سے بھی پہلے اختیار فرمایا ہے، یہ دونوں مذہب حقیقتاً ایک ہی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حاصل مذاہب تین ہیں: مطلقا منع ، یہ علامہ سرخسی ،علامہ بزدوی کا مذہب ہے۔

مطلقا جائز: یہ علامہ اسمندی، اور ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) کا مذہب ہے۔

اور تیسرا تفصیل: یہ اکثر متاخرین حنفیہ کا مذہب ہے، یہی مذہب مناسب واعدل ہے۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۲۲۷-۲۳۰)

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ محدثین وحنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مبتدع کی وہ روایت، جو مستلزم کفر ہے، مردود ہے، اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ راوی بدعت کا داعی نہ ہو، اور اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو، نیز حنفیہ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہو۔

روایت کے ردوقبول سے متعلق تو دوسری اور تیسری صدی کے محدثین کا اتفاق ہے کہ قبول روایت کے لیے اسلام اور عدالت شرط ہے اور شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کافر کی حالت کفر میں، اور فاسق کی حالت فسق میں روایت مردود ہے، اس موضوع پر کبھی دو رائے نہیں ہوئی؛ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مسلمان ہوتے ہوئے اپنے مخصوص

نظریات کے حامل ہیں، جن کے نتیجہ میں جمہور امت کی شاہ راہ سے ہٹ کر انھوں نے اپنی راہ الگ بنالی، مثلاً: خوارج، روافض، نواصب، معتزلہ اور مرجیہ وغیرہ، کیا ان کی روایت کو ان کے مخصوص نظریات کے باوجود شرف قبول عطا کیا جاسکتا ہے؟ چوں کہ یہ موضوع علم حدیث کے اہم مباحث میں سے ہے، اس لیے علماء نے اپنے اپنے عہد میں جی بھر کر اس پر داد تحقیق دی ہے۔

روایت و تحدیث میں تمام اہل ہوئی میں روافض کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور اس کی اہمیت کی بنیادی وجہ ان کے وہ نظریات ہیں، جن کی وجہ سے وہ جمہورِ امت سے الگ ہوئے ہیں، صحابہ کے بارے میں ان کا موقف، بہت بڑا خطرہ ہے، اور تقیہ کا عقیدہ بھی ان کی صداقت کو مشکوک بنا دیتا ہے؛ اس لیے اس موضوع پر امام اعظم کا فیصلہ عبداللہ بن المبارک نے یوں بیان کیا ہے: امام اعظم (م:۱۵۰ھ) سے ابوعصمۃ نے دریافت کیا کہ اہل ہوی سے روایت کے بارے میں آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ جواب میں فرمایا کہ اہل ہوی سے روایت لی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ عادل ہوں: لیکن شیعہ سے روایت نہیں لی جائے گی؛ کیوں کہ ان کے عقیدے کی عمارت حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی تضلیل [گمراہ قرار دینے] پر قائم ہے۔ (الکفایہ:۱۳۶)

امام مالک (م:۱۷۹ھ) بھی اس مسئلہ میں امام اعظم کے ہم خیال ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ روافض سے روایت نہ کرو۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں: صاحب بدعت کی روایت لے لی جائے، بہ شرطے کہ وہ بدعت کا داعی نہ ہو؛ لیکن روافض سے بالکل روایت نہ لی جائے۔ شریک بن عبداللہ (م:۱۷۷ھ) کی رائے ہے کہ جس سے تم ملو، اخذ علم کرو (علم حاصل کرو)؛ لیکن روافض سے علم نہ لو۔

مذکورہ بالا افکار ونظریات دوسری صدی کے محدثین کے ہیں، تیسری صدی میں ان افکار کی بندشوں کو ڈھیلا کرنے کی کوشش شروع ہوئی ہے اور رافضیوں کے بارے میں محدثین نے اپنا موقف تبدیل کیا۔ امام شافعی نے عام روافض کو اس پابندی سے نکال کر خاص ''خطابیہ'' تک اسے محدود کر دیا، اور فرمایا کہ ان سے روایت نہ لینی چاہیے، اس کے بعد محدثین کی عام رائے تمام اہل ہوی کے بارے میں بلا استثنا شیعہ قائم ہوگئی کہ:

تقبل غير الدعاة من أهل الأهواء فأما الدعاة فلا تقبل.

جو داعیٔ بدعت نہ ہو، ان سے روایت لی جائے اور داعی کی روایت نہ لی جائے۔ اس کو محدثین کی اکثریت کی حمایت حاصل ہے؛ بل کہ حافظ ابن حبان (م:۳۴۵ھ) نے اس پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے، اور دوسری صدی کے محدثین مشاہدے اور واقعات کی روشنی میں بتا رہے ہیں کہ: **"فإن أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمدﷺ."** علامہ احمد محمد شاکرؒ (م:۱۳۷۷ھ) نے ''الباعث الحثیث'' (ص:۱۰۰) میں یہ کہہ کر معاملہ ہی صاف کر دیا کہ کسی بھی مکتب فکر سے کوئی تعلق رکھتا ہو، روایت میں تو صرف راوی کی صداقت و امانت کا اعتبار ہوگا۔ امام اعظم (م:۱۵۰ھ) نے یہ کہہ کر: **إلا الشيعة؛ فإن أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمدﷺ.** " ان کی دینی اور اخلاقی امانت کو چیلنج کیا تھا۔

لیکن امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کا یہ فیصلہ صرف ان اہل تشیع کے بارے میں ہے، جن کے تشیع کی عمارت اصحابِ نبوت کی تضلیل کی اساس پر قائم ہے، اس تصریح کی ضرورت بھی حضرت امام کو اس لیے پیش آئی کہ ان کے گرد وپیش میں ایسا طبقہ موجود تھا، جیسا کہ عبداللہ بن المبارک (م:۱۸۱ھ) کی تشریح سے معلوم ہو چکا ہے اور اس طبقہ کے علاوہ اس دور میں ایسا بھی

طبقہ تھا، جو صرف حضرت علیؓ کے لیے صحابہ میں برتری کا نظریہ رکھتا تھا، جیسا کہ حافظ سیوطی (م:۹۱۱ھ) نے ''تدریب'' میں بتایا ہے۔ اور ایسا گروہ بھی تھا، جو حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے سیاسی جھمیلوں میں حضرت علی کا طرف دار تھا، جیسا کہ علامہ ذہبیؒ (م:۷۴۸ھ) نے تصریح کی ہے، ان طبقوں کی روایت سے امام نے نہیں روکا ہے، امام اعظم نے جس دکھتی رگ پر انگلی رکھ کر بتایا ہے، وہ یہ اور صرف یہ ہے کہ **"أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم"**.

ان تصریحات سے آپ امام اعظم (م:۱۵۰ھ) کے اس دور کے افکار کی صداقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں اور آپ کو ماننا پڑے گا کہ اس میں تھوڑا سا تسامح بہت بڑی بلا کا سامان ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۲۷-۵۳۴)

[مبحث رابع]

(۴) صبی معتوہ، مغفل اور متساہل کی خبر:

صبی: مقبول خبر کے لیے شرط یہ ہے کہ راوی عاقل ہو، اور عقل بھی کامل ہو، صبی اور معتوہ میں عقل ناقص ہوتی ہے؛ لہٰذا ان کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، عقل کامل کی کوئی حد نہیں؛ لیکن شریعت نے بلوغ کو اس کے قائم مقام بنایا ہے، لہٰذا بلوغ کا اعتبار ہوگا، اور اعتبار وقتِ اداء کا ہے نہ کہ وقت تحمل کا، چناں چہ بہت سے صحابہ نے اپنے بچپن میں تحمل حدیث کیا اور بلوغ کے بعد اس کو ادا کیا۔

معتوہ: وہ ہے، جو ناقص العقل ہو۔ (البتہ جنون لاحق نہ ہوا ہو، ورنہ وہ ''مجنون'' ہے)

علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں کہ: امام محمدؒ (م:۱۸۹ھ) ''کتاب الاستحسان'' میں عادل، فاسق اور کافر کے تذکرہ کے بعد رقم فرماتے ہیں: اور اسی طرح صبی اور معتوہ، جب اپنی کہی ہوئی بات سمجھنے لگے، تو بعض لوگ فرماتے ہیں: وہ دونوں عادل، مسلم بالغ کے مثل ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ کافر کی خبر کے مثل ان دونوں کی خبر حجت نہیں ہوگی، اور نہ ہی کوئی امر دینی ان دونوں کے سپرد کیا جائے گا۔ (کشف الأسرار:۳/۲۲، اصول السرخسی: ۱/۳۷۳)

مغفل: مغفل وہ ہے، جس کے پاس سمجھ نہ ہو، مراد شدید اور قوی غفلت ہو، اس طور پر کہ عام احوال میں اس کی طبیعت میں غفلت ونسیان غالب رہتا ہے، صبی اور معتوہ کی طرح اس کی روایت بھی حجت نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ غلبۂ غفلت کی وجہ سے روایت میں سہو وغلطی کا قوی امکان ہے، جیسا کہ فسق کی وجہ سے روایت میں کذب کا احتمال رہتا ہے، ہاں اگر صرف غفلت کی تہمت ہو، تو کوئی انسان اس سے خالی نہیں، لہٰذا اس کی وجہ سے اس کی روایت رد نہیں کی جائے گی؛ لیکن شرط یہ ہے کہ راوی کے عام احوال کی طرف دیکھا جائے گا، اگر اس کے عام احوال میں تیقظ اور جودت ضبط ہو، تو یہ اس راوی کے درجہ میں ہے جو غفلت کا شکار نہ ہوا ہو؛ لہٰذا اس کی خبر مقبول ہے، جب تک روایت میں کسی غلطی کا علم نہ ہو۔

(کشف الأسرار: ۳/۲۵، اصول سرخسی: ۱/۳۷۳، الکافی: ۳/۱۳۰۹)

متساہل: متساہل: وہ ہے جو سہو وخطا کی پروہ نہیں کرتا اور سہو وخطا کے علم کے باوجود اس کے تدارک کی فکر نہیں کرتا، اس کی خبر کا حکم بھی مغفل کی روایت کے حکم کے مانند ہے، جب کہ وہ اس کا عادی ہو جائے۔ (کشف الأسرار: ۳/۲۴، ۲۴، اصول سرخسی: ۱/۳۷۳، الکافی: ۱/۱۳۱۰)

ابن الصلاح فرماتے ہیں: وہ راوی جس کا سماع حدیث یا اِسماع حدیث میں تساہل معروف ہو، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے وہ شخص جو مجلس میں سوتا رہتا ہو، یا اس کی مثال ایسی ہے، جیسے وہ شخص، جو حدیث بیان کرتا ہے؛ لیکن اس کے پاس کوئی اصل صحیح نہ ہو، یا وہ اس قبیل سے ہے، جو حدیث میں تلقین قبول کرنے میں معروف ہو۔ (علوم الحدیث:۱۱۹،تدریب الراوی:۱/۳۳۹،فتح المغیث:۲/۹۹)

تلقین: یہ ہے کہ راوی کے سامنے ایسی روایت پیش کرنا، جو اس کی مرویات میں سے نہ ہو، اس سے کہا جائے کہ یہ آپ کی مرویات ہے، تو وہ اس کو تمیز وامتیاز کیے بغیر قبول کر لیتا ہو، جو شخص اس میں معروف ہو، اس کی حدیث مردود ہے، اس لیے کہ ضبط کی نشانی یہ ہے کہ راوی میں تیقظ ہو اور وہ اس میں موجود نہیں ہے۔ عبداللہ بن لہیعہ وہ راوی ہے، جو روایت حدیث میں، تساہل میں معروف ہے، وہ سیئ الحفظ ہے، ان کی کتب جل گئی تھی، وہ اخذ حدیث میں تساہل برتتے تھے، جو کوئی کتاب لوگ سامنے پیش کرتے، اس سے بیان کرنا شروع کر دیتے، یہی وجہ ہے کہ ان کی احادیث میں مناکیر زیادہ ہیں۔

(اصول الجرح والتعدیل:۱۲۱،الکفایۃ:۱۵۲)

محدثین کے نزدیک روایت میں واقع ہونے والی غلطی اور وہم کے تین مراتب

محدثین نے روایت میں واقع ہونے والی غلطی اور وہم کے تین مراتب قائم کیے ہیں:

(۱) وہ راوی، جس کی خطا روایت میں، کم؛ بل کہ نہ ہونے کے درجہ میں ہو، تو وہ ثقہ ہے، چناں چہ وہ راوی، جس سے روایت میں غلطی سرزد ہوئی اور اس نے اصلاح کر لی، تو غالب گمان یہی ہے کہ اس کی حدیث صحیح ہوگی، اور یہ چیز روایت میں مضر ثابت نہیں ہوگی۔

(۲) وہ راوی، جس کی غلطی اور وہم روایت میں زیادہ ہے، تو غالب گمان یہ ہے کہ اس کی حدیث صحیح نہیں ہوگی؛ بل کہ ضعیف ہوگی؛ البتہ متروک نہیں ہوگی، چناں چہ دوسرے طرق سے اس کے مروی ہونے کی صورت میں اس روایت کوتقویت ملے گی۔

(۳) وہ راوی، جس کی روایت میں غلطی زیادہ ہے، تو وہ ''ضعیف جدًا'' اور ''متروک الحدیث'' ہے، اس سے روایت نہیں لی جائے گی، اور نہ دوسرے طرق سے روایت مروی ہونے کی صورت میں اس روایت کوتقویت حاصل ہوگی، چناں چہ یہ اس بات پر دلالت ہے کہ وہ راوی سیئ الحفظ ہے، لہٰذا راوی ضابط نہیں۔

(اصول الجرح والتعدیل:۱۱۸، الکفایۃ:۱۴۳-۱۴۴)

چوتھا باب

معروف ومجہول

پر امام حرمین نے اعتماد کیا ہے اور جس کی طرف حافظ ابن حجر گئے ہیں، یہ ہے کہ: راوی کی حالت یعنی عدالت اور غیر عدالت کے ظاہر ہونے تک توقف کیا جائے گا، پھر جیسی حالت ظاہر ہوگی، اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا، اس سے پہلے نہ مقبول کہا جائے گا اور نہ مردود۔

حنفیہ کے نزدیک معروف ومجہول کی تفصیل:

معروف: وہ راوی ہے، جو دو یا زیادہ حدیثوں کے نقل کرنے میں معروف ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ راوی جو فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں معروف ہو، اس راوی کی حدیث، چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو، بالاتفاق قبول کی جائے گی، اگر موافق قیاس ہے، تو اس میں مزید تقویت پیدا ہوگی، اور اگر مخالف ہے، تو حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(۲) وہ (راوی)، جو صرف روایت میں معروف ہو، فقہ وفتاوی میں معروف نہ ہو، اگر اس راوی کی حدیث موافق قیاس ہے، تو بالاتفاق قبول کی جائے گی اور مخالف قیاس ہے، تو حنفیہ اس میں مختلف ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ قیاس کو حدیث پر مقدم کیا جائے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ حدیث قیاس پر مقدم ہوگی۔

(کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۴، اصول السرخسی: ۱/ ۳۴۲، شرح المنار: ۲/ ۶۲۲، قفوالاثر: ۸۶)

مجہول: معروف کا مقابل ہے، معروف کی تعریف کی وضاحت کے بعد، احناف کے یہاں اس [مجہول] کی کیا حقیقت ہے، خود بہ خود واضح ہوجاتی ہے کہ جو اس صفت

[معروف] کے ساتھ متصف نہ ہو، وہ حنفیہ کے نزدیک ''مجہول'' ہے، اس اعتبار سے، مجہول کی تعرف وحقیقت حنفیہ کے نزدیک، محدثین سے مختلف ہے۔

[مبحث ثانی]

وجوب عمل کے لیے خبر واحد کا قیاس کے موافق ہونا شرط ہے؟

علماء احناف، امام صاحبؒ کے اس موقف کے بارے میں مختلف ہیں کہ اخبار آحاد کو قیاس کے مخالف ہونے کی بناء پر رد کر دیا جائے گا، یا اخبارِ آحاد کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا؟ یا راویٔ فقیہ کی خبر کو قبول کیا جائے گا اور غیر فقیہ کی خبر کو رد کر دیا جائے گا؟ یا اس شرط کے ساتھ قبول کر لیا جائے گا کہ کہیں قیاس کا دروازہ من کل وجہٍ بند نہ ہو جائے؟

واضح رہے کہ خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو، تو خبر واحد متروک ہوگی اور قیاس پر عمل کیا جائے گا، لیکن یہ حکم ہر خبر واحد کے بارے میں نہیں ہے؛ بل کہ اس خبر واحد کے متعلق ہے جس کا راوی حفظ وضبط اور عدالت میں تو مشہور ہو؛ لیکن فقہ میں مشہور نہ ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ، اور اگر خبر واحد کا راوی فقہ میں بھی مشہور ہو اور اس کو اجتہاد کا درجہ حاصل ہونے کی وجہ سے تقدم حاصل ہو، جیسے خلفاء راشدین اور عبادلۂ ثلاثہ وغیرہ، اگر ان حضرات سے خبر واحد مروی ہو، تو مقبول ہوگی اور اس کے مقابل قیاس متروک ہوگا۔

راوی کے فقہ میں مشہور نہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی خبر واحد، قیاس کے موافق ہے، تو اس پر عمل کیا جائے گا اور حتی الامکان یہی کوشش ہوگی کہ دونوں پر عمل ہو جائے؛ لیکن اگر دونوں میں جمع ممکن نہ ہو، تو مطلقاً خبر کو مقدم کیا جائے گا، یہی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور

امام احمد کا مذہب ہے۔

غیر فقیہ راوی کی خبر واحد، قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس لیے متروک ہوتی ہے کہ اگر مخالفت قیاس کے باوجود غیر فقیہ کی خبر واحد پر عمل کیا گیا، تو قیاس کا دروازہ من کل وجہٍ بند ہو جائے گا، حالاں کہ باری تعالیٰ نے "**فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ**" (۵۹-الحشر:۲) کے ذریعہ قیاس کا امر فرمایا ہے، نیز عام طور پر حدیث بالمعنیٰ نقل کی جاتی ہے، نہ کہ باللفظ، پس راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس غیر فقیہ راوی نے حدیث کو نقل کرنے میں غلطی کی ہو اور اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کو نہ سمجھا ہو، اور جب ایسا ہے، تو اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے۔

غیر فقیہ کی خبر، قیاس کے مخالف ہو، اس کی مثال: حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے، جس کو امام ابو داودؒ اور ترمذیؒ نے نقل کیا ہے: "**من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ.**" (ابو داود شریف، کتاب الجنائز، رقم: ۳۱۶۱) اگر کسی نے میت کو غسل دیا، تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا، وہ وضوء کرے۔ اس خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل دینے والے پر غسل واجب ہوتا ہے اور جنازہ اٹھانے کی وجہ سے اٹھانے والے پر وضوء واجب ہوتا ہے، حالاں کہ قیاس اس کے خلاف ہے، اس لیے اس مسئلہ میں سب کے نزدیک قیاس پر عمل ضروری ہے، اور حدیث ابو ہریرہؓ متروک ہے۔

دوسری مثال: وہ حدیث ہے، جو مسئلہ مصراۃ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے:

"**إن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها، وصاعا من**

تمر". (مسلم: باب حکم بیع المصراۃ، رقم: ۱۵۲۴)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو، جس نے تصریہ کے بعد خریدا، تو اس جانور کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہوگا، اگر پسند آجائے، تو اپنے پاس روک لے، اور اگر پسند نہ آئے، تو اس جانور کو واپس کردے (اور نکالے ہوئے دودھ کے بدلے میں) ایک صاع تمر دے دے۔

یہ حدیث **من کل وجہ** قیاس کے مخالف ہے؛ کیوں کہ نقصانات میں قیاس یہ ہے کہ اگر وہ شئے ذوات الامثال میں سے ہے، تو ضمان مثل صوری سے واجب ہوتا ہے، اور اگر ذوات القیم میں سے ہے، تو قیمت واجب ہوتی ہے، پس اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے، تو مشتری پر اس دودھ کا ضمان - جس کو اس نے استعمال کرلیا ہے - اس کے مثل دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہیے، یعنی اتنا ہی اس جیسا دودھ واجب ہونا چاہیے، اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے، تو اس دودھ کی بازار کے مطابق قیمت واجب ہونی چاہیے، اور یہاں حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا؛ بل کہ ایک صاع تمر واجب ہے، جو دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی؛ اس لیے ہمارے اصحاب نے اس خبر کو ترک کردیا ہے۔

نوٹ: یہ بات یاد رہے کہ خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور متأخرین میں سے بہت سے علماء: ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) اور علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ) نے عیسیٰ بن ابان کے مذہب کی تابعداری کی ہے۔

(کشف الاسرار: ۲/ ۳۷۷، الکافی: ۶/ ۱۲۶، اصول سرخسی: ۱/ ۳۳۸-۳۴۱)

البتہ ابوالحسن کرخیؒ (م: ۳۴۰ھ) اور احناف کے متقدمین فقہاء کے نزدیک خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط منقول نہیں؛ بلکہ ہر عادل راوی کی خبر

(خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ) قیاس پر مقدم ہوگی، جب کہ وہ کتاب وسنت کے مخالف نہ ہو، یہی قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)، ابن امیر حاج (م:۸۷۹ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) اور ابن ملک (م:۸۵۴ھ) وغیرہ کا مذہب ہے۔ (شرح المنار:۲/۶۲۵، کشف الاسرار:۲/۳۸۱-۳۸۳، الکافی:۳/۲۶۳، التقریر والتحبیر:۲/۸۹۲، قواعد فی علوم الحدیث:۲۰۷-۲۰۸) لہٰذا غیر فقیہ راوی کی روایت بھی قیاس پر مقدم ہوگی، اسی وجہ سے حضرت عمر فاروقؓ نے حمل بن مالک کی حدیث کو باوجود ان کے غیر فقیہ ہونے کے جنین کے مسئلہ میں قبول فرمائی ہے، حالاں کہ حدیث قیاس کے مخالف ہے۔

رہا مسئلہ حدیث مصراۃ کا، جس کو عیسیٰ بن ابان (م:۲۲۱ھ) نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش فرمایا ہے، تو اس کے متعلق یہ جواب دیا گیا ہے کہ اول حضرت ابوہریرہؓ کو غیر فقیہ رواۃ میں شمار کرنا ہی غلط ہے؛ وہ فقیہ ومجتہد راوی ہیں، صحابہ کے زمانہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور صحابہ کے زمانہ میں وہی صحابی فتویٰ دے سکتے تھے، جو فقیہ اور مجتہد ہوں، اب رہ گیا سوال حدیث کے ترک کرنے کا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو اس وجہ سے ترک نہیں کیا کہ وہ قیاس کے مخالف ہے؛ بلکہ قرآن پاک: **{فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم}** اور **{جزاء سیئة سیئة مثلها}** کے مخالف ہونے کی وجہ سے؛ نیز حدیث مشہور **"الخراج بالضمان"** کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا ہے۔

(نور الانوار:۱۸۳ حاشیہ ۲۲، حسامی:۷۵ حاشیہ ۳ ظفر الأمانی:۶۵)

عیسیٰ بن ابان (م:۲۲۱ھ) فرماتے ہیں: جب خبر آحاد کا راوی عادل وفقیہ ہو، تو اس کی روایت کو قیاس پر مقدم کرنا واجب ہے، اور اگر خبر آحاد کا راوی غیر فقیہ ہو اور وہ مقام موضع

اجتہاد ہو، تو اس غیر فقیہ کی روایت (جو قیاس کے مخالف ہو) علی الاطلاق رد نہیں کی جائے گی، بل کہ دیکھا جائے گا کہ مجتہد کے اجتہاد سے کوئی ایسی وجہ سامنے آجائے، جس کی وجہ قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند نہ ہو جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ غیر فقیہ کی روایت ایک اعتبار سے قیاس کے مخالف ہے؛ لیکن بعض اعتبار سے موافق قیاس بھی ہے، تو اس غیر فقیہ کی روایت کو چھوڑا نہیں جائے گا؛ بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا: **"لایترك خبر الواحد العدل الضابط غیر الفقیه إلا للضرورة"** سے یہی مراد ہے، تا کہ قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند نہ ہو جائے، یہ سب اس صورت میں ہے، جب کہ خبر آحاد کا راوی عادل ہو، اگر خبر آحاد کا راوی مجہول ہو، اور اس کی عدالت معروف نہ ہو، اس وقت اگر اس کی روایت قیاس کے مخالف ہے، تو اس کی روایت رد کی جائے گی، اور قیاس کے مطابق عمل کیا جائے گا اور مجتہد اس بات کی کوشش نہیں کرے گا کہ کوئی وجہ موافق قیاس نکل آئے۔ (ابوحنیفہ: ص: ۲۴۵)

اس نظریہ پر چلنے والے حضرات یعنی (عیسی بن ابان اور ان کے متبعین) خبر آحاد کی قبولیت کے لیے دو شرائط میں سے ایک کا پایا جانا ضروری قرار دیتے ہیں: (۱) راوی کا فقیہ ہونا، (جب کہ خبر مخالف قیاس ہو) (۲) راوی غیر فقیہ کی روایت کا موافق قیاس ہونا، پس جب راوی کی روایت مخالف قیاس ہو، تو راوی کا فقیہ ہونا ضروری ہے، اور راوی غیر فقیہ ہو تو اس کی روایت کا موافق قیاس ہونا ضروری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات روایت کے باب میں احتیاط سے کام لیتے ہیں؛ کیوں کہ جب راوی کی روایت مخالف قیاس ہو، تو راوی کا فقیہ ہونا اس لیے ضروری ہے، کہ اس وقت روایت تغیر محتملہ سے محفوظ رہے گی، اور راویٔ غیر فقیہ کی روایت کا موافق قیاس ہونا اس لیے ضروری ہے، تا کہ روایت خطا اور تغیر کے احتمال

سے محفوظ ہوگی (کیوں کہ روایت بالمعنی کی وجہ سے غیر فقیہ کی روایت میں خطا اور تغییر کا احتمال ہے۔)

عیسیٰ بن ابان (م:۲۲۱ھ) وغیرہ کے اس نظریے سے یہ بات مشہور ہوگئی کہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) خبر واحد اور قیاس میں تعارض کے وقت قیاس کو ترجیح دیتے ہیں؛ لیکن حق بات یہ ہے کہ تقدیم خبر واحد علی القیاس امام ابوحنیفہؒ کے اصول اور طریقہ استدلال سے زیادہ قریب ہے؛ کیوں کہ امام ابوحنفیہؒ حدیث مرسل اور مستور کی روایت اور اقوال صحابہ سے احتجاج فرماتے ہیں، تاکہ تمام سنت نبویہ پر عمل ہوجائے، تو پھر وہ اخبار جو قیاس کے معارض ہوتو اس پر بدرجۂ اولی عمل کریں گے۔

[مبحث ثالث]

عیسیٰ بن اُبان کے نزدیک راوی کی فقاہت شرط ہے یانہیں؟

تقدیم خبر علی القیاس کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط ہے یانہیں؟ اس سلسلہ میں ابراہیم نخعیؒ (م:۹۶ھ) سے یہ بات منقول ہے صحابہ کرام، حضرت ابو ہریرہؓ کی بعض روایات کو لیتے تھے اور بعض روایات کو چھوڑ دیتے تھے۔ (اصول سرخسی:۱/۳۴۱، الفصول فی الأصول:۳/۲۲۷)

عبداللہ بن احمد اپنے والدؒ سے نقل کرتے ہیں: امام احمدؒ (م:۲۴۱ھ)، اعمش (م: ۱۴۸ھ) سے نقل کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعیؒ (م:۹۶ھ) حدیث پرکھنے میں بڑے ماہر ہیں، ان کے پاس میں احادیث لے کر آتا ہوں، اعمش کہتے ہیں: جو احادیث میں نے ابو صالح عن ابی ہریرہؓ کے طریق سے نقل کی تھی، انہوں نے ان احادیث کو لکھنا شروع کیا، پھر فرمایا کہ

صحابہ کرام، ابوہریرہؓ کی بعض احادیث کو چھوڑ دیتے تھے۔ (**العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد:** ص: ۱۴۰)

سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ) سے کسی نے نقل کیا ہے کہ سفیان، منصور سے نقل کرتے ہیں منصور، ابراہیم نخعی سے، ابراہیم کہتے ہیں کہ صحابہ کرام ابوہریرہؓ کی بعض روایت میں توقف کرتے تھے، ابوہریرہ کی ہر روایت کو قبول نہیں کرتے تھے؛ بل کہ ان ہی روایات کو قبول کرتے تھے جن میں صفت جنت یا صفت نار کا تذکرہ ہو یا روایت ترغیب وترہیب کی قبیل سے ہو۔ (البدایۃ والنہایۃ: ۸/ ۱۰۹، الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۲۷)

امام ذہبیؒ (م: ۸۴۷ھ) ابراہیم نخعیؒ (م: ۹۶ھ) کے ترجمہ میں فرماتے ہیں؛ کہ علماء کرام نے ابراہیم نخعیؒ کے قول پر کہ ''ابوہریرۃ، فقیہ نہیں ہیں'' تنقید کی ہے۔ (میزان: ۱/ ۲۵)

امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) اپنے شیخ حماد بن ابی سلیمان (م: ۱۲۰ھ) کی وہ روایت جو ابراہیم نخعی (م: ۹۶ھ) سے ہو، بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ حنفیہ، ابراہیم نخعیؒ کے اس کلام سے بھی متاثر ہوئے، جو انہوں نے ابوہریرۃؓ کے فقہ راوی کی شرط سے متعلق فرمایا ہے۔

نیز عیسی بن ابان بھی ابراہیم نخعیؒ کی متابعت میں کہنے لگے کہ حضرت ابوہریرہ کی وہ روایت قبول کی جائے گی، جن میں وہم کا احتمال نہ ہو، کیوں کہ ابوہریرہؓ عادل راوی ہیں، پھر آگے فرماتے ہیں: کہ ابوہریرہؓ کی وہ روایت قبول کی جائی گی، جو قیاس کے مخالف نہ ہو اور وہ جو سنت معروفہ کے مخالف نہ ہو، مگر بعض روایات ایسی بھی ہیں جو مخالف قیاس ہونے کے باوجود صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین نے قبول کیا ہے اور ان روایات کو ترک نہیں کیا،

ابوہریرہؓ کی ایسی روایات مقبول ہوگی۔

نیز دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ: حضرت ابوہریرہؓ سے گرچہ دوسرے صحابہ کے مقابلے میں زیادہ روایات مروی ہیں، اسی وجہ سے ان پر نکیر اور شک کا اظہار کیا گیا ہے؛ لیکن ان سب کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ دوسرے معروف صحابہ کرام کے مقابلہ میں باعتبار تحمل وحفظ، ان کا درجہ کچھ بھی کم نہیں ہے۔ (الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۲۷)

عیسٰی بن ابانؒ (م:۲۲۱ھ) نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ صحابہ کرام نے حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث پر نکیر کیوں کی؟ اس کی دو وجہ ذکر کی گئی ہے:

(۱) پہلی وجہ کثرت روایت ہے، کہ حضرت ابوہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہر قسم کی روایت کو کثرت سے بیان کرتے ہیں، اسی وجہ سے صحابہ کرام نے ان پر نکیر فرمائی، حضرت ابوہریرہؓ خود اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابوہریرہؓ روایات کو کثرت سے بیان کرتے ہیں، اگر قرآن میں یہ دو آیتیں: "**ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينٰت**" **الی قوله** "**الرحيم**"۔ (البقرۃ: ۱۵۹-۱۶۰) نہ ہوتیں، تو میں کبھی بھی روایت بیان نہ کرتا، اور میرا دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں کثرت روایات کا علم ہونا اور کثرت سے روایات بیان کرنا اس لیے ہے کہ میرے مہاجر بھائیوں کو بازاروں میں جانا پڑتا تھا، اور وہ اپنے کاموں میں مشغول رہتے تھے، یہی وجہ ہے کہ میرے مہاجر بھائی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ہر وقت حاضر نہیں ہوسکتے تھے، اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہر حدیث نہیں سن پاتے تھے، اور تمہارا بھائی ابوہریرہ شدتِ بھوک کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ہر وقت حاضر ہوتا، اور ابوہریرہؓ ان احادیث کو یاد کرلیتا تھا، جن کو دوسرے صحابہ یاد نہیں کر پاتے تھے اور نہ ہی سن

پاتے تھے۔(بخاری :رقم:۲، کتاب العلم ، باب حفظ العلم،مسلم:۶۵۵۲ کتاب فضائل الصحابۃ ، باب فضائل ابوہریرۃؓ الدوسی)

(۲) دوسری وجہ حضرت ابو ہریرہ کا قیاس کے مخالف روایت کرنا ہے، کہ حضرت ابو ہریرہ کی کچھ مخصوص احادیث ہیں، صحابہ کرام نے خاص وجہ کی بناء اسی پر نکیر فرمائی، ان روایات میں سے ایک : (۱) **"الوضوء مما مست النار"** والی روایت ہے، اس کی امام ترمذیؒ(م:۲۷۹ھ) نے اپنی سنن میں اس طرح تخریج کی ہے: **عن أبي هريرة قال قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقِطٍ".** (سنن الترمذي: رقم: ۷۹، کتاب الطهارة، باب الوضوء مما مست النار) ابن عباسؓ ان سے کہنے لگے: **"أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم"** تو اس کے جواب میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: اے میرے بھتیجے! جب کوئی روایت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنو، تو اس کی مثال پیش کر کے رد کرنے کی کوشش مت کرو، اس روایت کو ابن عباسؓ نے مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا۔

اسی طرح امام مسلمؒ (م:۲۶۱ھ) نے ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن ہشامؒ سے نقل کیا ہے کہ: ابوبکر بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت سنی **"من أدركه الفجر جنبا فلا يصم"** یعنی جو آدمی فجر طلوع ہونے تک حالت جنابت میں رہے، تو اس کا روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ ابوبکر کہتے ہیں کہ میں نے یہ روایت عبدالرحمن بن الحارث کے سامنے بیان کی، تو انہوں نے اس کا انکار کیا، پھر عبدالرحمن اور میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں اس روایت کی تحقیق کے لیے پہنچے، تو ان دونوں نے اس روایت کا ذکر کیا، کہ ایک دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم صبح صادق کے وقت حالت جنابت میں تھے اور اسی حالت میں روزہ رکھا، پھر ہم مروان بن الحکم کے پاس پہنچے، انھوں نے بھی ابو ہریرہؓ کی اس

روایت کی تردید کی، اور اس واقعہ کا ذکر کیا، آخر میں ہم حضرت أبو ہریرہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس واقعہ کا ذکر کیا، تو حضرت ابو ہریرہ فرمانے لگے کہ وہ دونوں زیادہ جانتی ہیں، پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے اس قول سے یہ کہہ کر رجوع کیا کہ یہ روایت میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نہیں سنی تھی؛ بل کہ فضل بن العباس سے سنی تھی۔

(دیکھیے: مسلم، کتاب الصیام، باب صحة صوم من طلع علیه الفجر وهو جنب)

اسی طرح امام بخاری و مسلم نے ایک روایت کی تخریج کی ہے: عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله قال: "لا يمشي أحد كم في نعلٍ واحدة، لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا".

(بخاری کتاب اللباس، رقم: ۵۸۵۶، ومسلم: باب لا يمشي في نعل واحد، ۵۶۱۷، وفي كتاب اللباس، باب إذا انتعل فليبدأ باليمين) اور حضرت عائشہؓ سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ وہ ایک ہی چپل پہن کر چلتی تھیں اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت پر نکیر کی ہے۔ (المصنف لابن ابی شیبہ: ۱۷۶/۵)

ابن عبد البرؒ (م: ۴۶۳ھ) فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے خلاف حضرت عائشہؓ سے جو بات مروی ہے، وہ سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے؛ اس لیے علماء کرام نے اس کی طرف توجہ نہیں دی، اور دوسری بات یہ ہے کہ علماء کرام رائے اور قیاس کو سنن کے معارض نہیں جانتے۔ (التمہید: ۱۷۹/۱۸، راجع: الاصابۃ: ص ۱۱۴)

ابو بکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو قبول کرنے اور اسے معلول بالعلۃ قرار دینے کے لیے سلف کے عمل کو معیار قرار دیا ہے؛ چناں چہ حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایات، موافق قیاس ہیں، انہیں قبول کیا جائے گا، اور جو روایات مخالف قیاس ہیں، انہیں قبول نہیں کیا جائے گا، اِلا یہ کہ وہ روایات،

جن کو صحابہ کرام علی الاطلاق قبول کرتے ہیں، ان میں صحابہ کرام کی متابعت کی جائے گی۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث دوسرے صحابہ کی احادیث کی مانند نہیں قرار دی جائے گی، کیوں کہ صحابہ کرام سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کی طرح دوسرے صحابہ کی روایت میں اس طرح تثبت اور قیاس سے موافقت کو ضروری سمجھا ہو کہ جو روایت اصول و نظائر اور قیاس کے موافق ہیں، انہیں قبول کیا جائے گا، اور جو روایات ان نظائر اور قیاس کے مخالف ہیں، انہیں قبول نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں نظائر کو پیش کیا، اس باب میں اصل یہ ہے کہ خبر واحد کا مقبول ہونا، راوی کے ساتھ حسن ظن کی بناء پر ہے؛ جیسا کہ شہادات کے مسئلے میں ہے، اس لیے جب کوئی راوی کثرت سے اپنی روایت کے اندر غلطی کرنے لگے اور ائمہ سلف سے اس کی روایت میں تثبت کا علم ہو، تو ایسے راوی کی روایت کا قیاس اور اصولی نظائر سے مقابلہ کرنا جائز ہے۔ (الفصول فی الاصول: ۳/۱۲۹)

یہی تفصیلات راوی کے فقیہ ہونے اور نہ ہونے کی شرط سے متعلق ہے اور اس کا مدار اس بات پر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقہاء صحابہ میں سے نہیں ہیں۔ اہل علم نے حنفیہ کی طرف منسوب اس قول کی تردید کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ کا فقیہ ہونا ثابت کیا ہے۔

(راجع، دفاع عن ابی ہریرۃؓ: ۲۲۵-۲۴۶)

یاد رہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ پر حضرت عائشہؓ کے تعقبات سے یہ شبہ ہرگز نہ کرنا چاہیے کہ اس سے حضرت ابو ہریرہ کی شان فقاہت پر کوئی حرف آتا ہے؛ کیوں کہ حضرت عائشہ کے تعقبات صرف حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ ان کی جانب سے ایسے

تعقبات تو ان پر بھی ہیں، جو فقاہت میں معروف اور کثیر الفتاوی ہیں، مثلا فاروق اعظمؓ اور علی بن ابی طالبؓ وغیرہ۔

ابن سعد (م:۲۳۰ھ) نے ''طبقات'' میں، ابن القیم (م:۷۵۱ھ) نے ''اعلام'' میں حضرت ابو ہریرۃؓ کو ان صحابہ میں شمار کیا ہے، جو بیان فتاوی ومسائل میں درمیانی درجہ کے ہیں، کسی صحابی کے کثیر الحدیث اور ضبط وحفظ میں شہرت پا لینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ عدیم الفقاہت ہے، بلکہ حضرت ابو ہریرۃؓ یقینا فقیہ تھے، مگر فاروق اعظمؓ، علی بن ابی طالبؓ اور ابن مسعودؓ کی طرح فنکار نہ تھے، ان کی فنکاری تحدیث وروایت تھی، علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م:۷۳۰ھ) نے ''کشف الاسرار'' میں، حافظ ابن الہمامؒ (م:۸۶۱ھ) نے ''التحریر'' میں، حافظ عبد القادر قرشیؒ (م:۷۷۵ھ) نے **"الجواهر المضيئة"** میں یہ بات پوری قوت کے ساتھ واضح کی ہے، حافظ ابن الہمامؒ لکھتے ہیں: حضرت ابو ہریرہ فقیہ ہیں اور اسبابِ اجتہاد سے مالا مال ہیں۔ (التحریر: ۴/۴)

حافظ عبد القادر قرشی لکھتے ہیں: حضرت ابو ہریرہ فقیہ تھے، ان کو حافظ ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) نے فقہاء صحابہ میں شمار کیا ہے، شیخ تقی الدین السبکیؒ (م:۷۵۶ھ) نے ان کے فتاویٰ کتابی صورت میں جمع کیے ہیں۔ (الجواہر المضیہ: ۲/۴۱۸)

یہ امر آخر ہے کہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں ان کو فنی شہرت حاصل نہ ہوئی، جیسا کہ **"الوابل الصيب"** میں ابن القیمؒ (م:۷۵۱ھ)، حافظ ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

ابن عباس کے فتاوی، تفسیر اور مسائل کا حضرت ابو ہریرہ کے فتاویٰ سے کیا مقابلہ اور

کیا نسبت؟ بے شک حضرت ابو ہریرہؓ حفظ میں صاحب مقام ہیں؛ بلکہ علی الاطلاق پوری امت میں حافظ ہیں، حدیث کو جیسا سنا ہے، آگے پیش کرتے ہیں، ان کی ساری توجہات کا مرکز حفظ حدیث اور ان محفوظ حدیثوں کو آگے پہنچانا ہے اور ابن عباس کی توجہ کا مرکز فقہ اور استنباطِ مسائل ہے، لیجیے خود ان کے الفاظ پڑھ لیجیے:

”فکانت همته مصروفة إلى الحفظ وتبليغ ما حفظه كما سمعه، وهمة ابن عباس مصروفة إلى الفقه والاستنباط“. (الوابل الصیب:۷۸)

اسی بناء پر اصول کی کتابوں میں یہ ضابطہ بیان کیا گیا ہے کہ ان صحابہ کی حدیثوں کو، جو فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، ترجیح دی جائے، برخلاف ان کے جو فقہ واجتہاد میں نہیں؛ بل کہ صرف عدالت وحفظ میں ممتاز ومشہور رہیں، ان کی حدیث کو راجح قرار نہیں دیا جائے گا، فقہ واجتہاد میں شہرت رکھنے والوں کی مثال میں خلفاء راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیر، عائشہ، ابی بن کعب اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم کا نام لیا ہے اور حفظ وعدالت میں شہرت رکھنے والی مثال میں ابو ہریرہ، انس بن مالک، سلمان فارسی اور حضرت بلال رضی اللہ عنہم کا نام لیا ہے۔

اب سابقہ بیانات کی روشنی میں آپ ہی فیصلہ فرمایئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور فاروق اعظمؓ کو کس چیز میں شہرت حاصل ہے، یقیناً حضرت ابو ہریرہ کو حفظ میں اور حضرت فاروق اعظم کو فقہ واجتہاد میں، اس سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل غلط ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک حضرت ابو ہریرہ فقیہ نہیں ہیں، حاشا ثم حاشا فقیہ ہیں، مگر حضرت ابن عباسؓ، حضرت فاروق اعظمؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی طرح فقہ میں معروف نہیں اور ان کا فن میں شہرت نہ ہونا کوئی عیب نہیں، یہ تو فرق مراتب ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۱۰۴-۱۰۶)

اب ہم دیکھتے ہیں کہ خبر واحد، قیاس کے معارض ہو، تو اس سلسلے میں امام صاحبؒ کی کیا رائے ہے:

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ بعض متعصب محدثین نے آپ پر بہت سے الزامات عائد کیے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دیتے تھے، یہ الزام بعید از انصاف وحق ہے۔

چنانچہ ابن حزم (م:۴۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ تمام حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس سے اولیٰ ہے۔

اور ابن قیمؒ (م:۷۵۱ھ) اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں فرماتے ہیں: اصحاب حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحبؒ (م:۱۵۰ھ) کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک رائے وقیاس سے اولیٰ ہے اور اسی پر ان کے مذہب کی بناء ہے، جیسے انہوں نے ''حدیث قہقہہ'' کو اس کے ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔ اسی طرح شوافع کے مشہور عالم شیخ عارف باللہ امام عبدالوہاب شعرانی (م:۹۷۳ھ) نے معتدل راہ اختیار کی ہے اور مستقل ایک فصل اس عنوان سے قائم کی، کہ امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) کی جانب قیاس کو حدیثِ رسول پر مقدم رکھنے کا جو قول منسوب کیا جاتا ہے، وہ ضعیف ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں کہ یہ کلام امام صاحب کے متعلق کسی متعصب شخص سے ہی صادر ہوا ہے، جو اپنی گفتگو میں غیر محتاط اور اللہ تعالیٰ کے قول: {إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾} (۱۷-الاسراء:۳۶) نیز: {مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾} (۵۰-ق:۱۸) سے غافل ہے، نیز حدیث رسول ﷺ: **"يا معاذ! هل يكب الناس على وجوههم في النار الا حصائد ألسنتهم"** (ابن ماجہ: کتاب الفتن، باب کف اللسان فی الفتنۃ، رقم: ۳۹۷۳) سے لاپرواہ

ہے، جب کہ امام ابوجعفر الشیز اماری، امام صاحب سے سند متصل سے نقل کرتے ہیں:
كذب والله، وافترى علينا من يقول عنا إنا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس؟ (کتاب المیزان: ۱/ ۲۲۴)

قسم بہ خدا اس آدمی نے جھوٹ کہا، جو یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر ترجیح دیتے ہیں،
کیا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت پڑسکتی ہے؟

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے نزدیک **مطلقاً** قیاس پر مقدم ہے، چاہے اس میں عموم بلویٰ کا وصف ہو، یا نہ ہو، اور چاہے وہ فقہاء صحابہ سے منقول ہو یا کسی اور سے، فقہ حنفی کے مسائل کا منصفانہ انداز میں مطالعہ کرنے والا انسان اس حقیقت کو بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ **وبالله التوفيق وهو المستعان.**

(دیکھیے: معاییر الحنفیۃ فی الاحتجاج بالسنۃ - حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی: ۲۵-۲۷)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذہب ابوحنیفہ کی تحدید کے سلسلہ میں ائمۂ احناف مختلف ہیں؛ لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے؛ بلکہ امام ابوحنیفہ اس کو دو دلیلوں کے مابین تعارض کے وقت بہ طور ترجیح، استعمال کرتے ہیں، چناں چہ فقیہ کی حدیث کو غیر فقیہ پر مقدم کرتے ہیں۔

[مبحث رابع]

راوی کی فقاہت کے سبب روایت کو ترجیح:

جب دو حدیث میں تعارض ہو، اس وقت امام ابوحنیفہؒ راویٔ فقیہ کی حدیث کو، غیر فقیہ

کی حدیث پر مقدم کرتے ہیں۔ اس سے بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کردیا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ راوی فقیہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) کی ایک مرتبہ دار الحناطین مکہ میں امام اوزاعیؒ (م:۱۵۷ھ) سے ملاقات ہوئی، امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ تمھیں کیا ہوگیا ہے کہ تم رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین نہیں کرتے؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں۔ امام اوزاعیؒ فرمانے لگے کہ آپ کیسے کہہ رہے ہیں کہ کوئی حدیث اس بارے میں صحیح نہیں؟ حالاں کہ مجھے زہری نے "عن سالم عن أبيه أن رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه" روایت کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: کہ مجھے حماد نے "عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود شيء من ذلك" روایت کیا ہے۔

(سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع)

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ میں آپ کو "عن الزهري، عن سالم، عن أبيه" روایت کرتا ہوں اور آپ کہہ رہے ہیں: "حدثني حماد عن إبراهيم؟" تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حماد، زہری کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور ابراہیم، سالم کے مقابلہ میں افقہ ہیں، اور علقمہ، فقہ میں ابن عمر سے کچھ کم نہیں، اگر چہ ابن عمر کو صحبت حاصل ہے، اور اسود کے لیے فضل کثیر ہے اور عبد اللہ تو عبد اللہ ہیں۔ (فتح القدیر: ۱/۳۱۱، المبسوط للسرخسی: ۱/۱۴، عقود الجواہر المنیفۃ: ۱/۵۸)

ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) اس مناظرہ کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں: اس واقعہ میں امام اوزاعیؒ حدیث کو علو اسناد سے راجح قرار دیتے ہیں، البتہ ہمارے نزدیک ترجیح فقہِ راوی کے ذریعہ ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی علامہ سرخسی فرماتے ہیں۔

علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: راویٔ فقیہ کی روایت، جب غیر فقیہ کی روایت کے معارض ہو، تو راویٔ فقیہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، اور یہی ترجیح کے سلسلے میں ہمارا مذہب ہے۔ (کشف الاسرار:۲/۳۹۷)

ملا علی قاری (م:۱۰۱۴ھ) فرماتے ہیں: ہمارے علماءِ حنفیہ کے نزدیک اعتبار افقہیت کا ہے، نہ کہ اکثریت کا۔ (شرح شرح النخبة:۱۰۴)

علامہ رازی (م:۶۰۶ھ) بھی فی الجملہ راوی کے تفقہ کو وجہ ترجیح قرار دیتے ہیں: **إن تفقه الراوي مرجح بحال**۔ (المحصول:۲/۴۵۴)

علامہ حازمی (م:۵۸۴ھ) فرماتے ہیں: کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض ہو، اور دونوں حدیثوں کے رواۃ حفظ واتقان میں برابر ہوں؛ لیکن دو حدیثوں میں سے کسی ایک حدیث کے رواۃ فقیہ ہوں، احکام ومعانی سے واقف ہوں، تو ترجیح فقہاء کی حدیث کو ہوگی، یہی اولیٰ ہے۔ (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار: ۳۹)

حنفیہ کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ حدیث وفقہ نے بھی اس اصول کو پسند کیا ہے۔ علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ ہم سے وکیع نے کہا کہ "**الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله**" اور "**سفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة**" ان دونوں سندوں میں کون سی سند تمہیں زیادہ پسند ہے؟ ہم نے کہا کہ "**الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله**". تو وکیع فرمانے لگے:

''سبحان اللہ''، اعمش شیخ ہیں، ابو وائل شیخ ہیں، اور سفیان فقیہ ہیں، منصور فقیہ ہیں، ابراہیم فقیہ ہیں، علقمہ فقیہ ہیں، وہ حدیث جس کو فقہاء ہاتھوں ہاتھ لیتے ہوں، وہ بہتر ہے اس حدیث سے جس کو شیوخ ہاتھوں ہاتھ لیتے ہوں: **"حديث يتداولها الفقهاء خير من أن يتداولها الشيوخ"**. (معرفة علوم الحديث: ص:۱۱، جامع الأصول: ۱/ ۶۲)

بعض حضرات نے اس پر نقد کیا ہے کہ روایت حدیث کا تعلق بنیادی طور پر حفظ سے ہے؛ اس لیے روایت حدیث میں حفظ پر تفقہ کو ترجیح دینا قرین صواب نہیں؛ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ روایات زیادہ تر بالمعنی مروی ہیں نہ کہ باللفظ، اور معانی حدیث کی حفاظت وہی کرسکتا ہے، جو فہم بلیغ اور قلب عقول بھی رکھتا ہو، علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ (م:۱۲۵۹ھ) نے بھی اس نقطۂ نظر کی معقولیت کا احساس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ **"لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ"**. (إرشاد الفحول: ۲۶۷)

علامہ سیوطی (م:۹۱۱ھ) فرماتے ہیں کہ وجوہ ترجیح میں سے راوی کی فقاہت بھی ہے، چاہے حدیث باللفظ مروی ہو یا بالمعنی؛ اس لیے کہ فقیہ جب حدیث سے متعلق کوئی ایسی چیز سنتا ہے، جو اس کو اس کے ظاہر پر محمول کرنے سے مانع بنتی ہو، تو وہ اس کے بارے میں تحقیق کرتا ہے، یہاں تک کے اس کے سامنے وہ چیز ظاہر ہوتی ہے، جس سے اشکال زائل ہوجاتا ہے برخلاف عام آدمی کے۔ (تدریب الراوی: ۲/ ۱۹۸)

ابوزہرہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) اور امام اوزاعیؒ (م:۱۵۷ھ) کے مناظرہ کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں: یہ مناظرہ اس بات پر دال ہے کہ امام ابوحنیفہ ترجیح کے وقت فقہ راوی کا لحاظ کرتے ہیں اور افقہ کی روایت اگر فقیہ کی روایت کے معارض ہو تو افقہ کی روایت کو مقدم کرتے

ہیں کیوں کہ وہ باعتبار ضبط کے اقویٰ اور باعتبار ادراک کے اکمل، اور باعتبار اتباع کے اولیٰ ہے۔(أبوحنیفة لأبي زهرة:ص:۳۴۵)

(۲)قسم ثانی: مجہول:

مجہول: یہ بات ماقبل میں گزرچکی ہے کہ ''تقسیم رواۃ باعتبار معروف ومجہول'' میں حنفیہ، محدثین کے ساتھ متفق ہیں، معروف کے سلسلے میں تفصیل گزرچکی، اور مجہول کی محدثین نے دو قسمیں ذکر کی ہے: (۱) مبہم (۲) غیر مبہم، اس کی تعریف وحکم عندالمحدثین پچھلے صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے۔

حنفیہ کے یہاں مبہم کا حکم: ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: مجہول الاسم کی روایت بھی مقبول ہے، بشرطیکہ قرونِ ثلاثہ سے متعلق ہو، جیسے حنفیہ مرسل میں یہ شرط ضروری قرار دیتے ہیں، جب کہ مرسل میں راوی مذکور نہیں ہوتا، پھر بھی اس کی روایت قرون ثلاثہ میں معتبر ہے، تو وہ راوی جن کا ذکر مبہم طور پر ہو، تو مرسل کے مقابلہ میں بدرجۂ اولی قبول کے لائق ہے۔(قفوالاثر:۸۸،قواعد فی علوم الحدیث:۲۰۳)

غیر مبہم کا حکم: حنفیہ اسے مجہول العین، مجہول الحال اور مستور بھی کہتے ہیں۔(ان شاء اللہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

مجہول: وہ راوی ہے، جو معروف بالروایۃ نہ ہو، خواہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو۔

قاضی ابوزید الدبوسی(م:۴۳۰ھ)، علامہ سرخسی(م:۴۵۰ھ)، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) اور علامہ عبدالعزیز بخاری(م:۷۳۰ھ) وغیرہ نے

اپنے اعتبار سے تعریف کی ہے، تعبیرات کا فرق ہے، ورنہ اس کا خلاصہ اور نچوڑ یہی ہے جو اوپر تعریف میں مذکور ہے۔

(قفوالاثر: ۸۶، اصول بزدوی: ۱۶۰، کشف الاسرار: ۲/ ۷۰۸، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۷)

تنبیہ: محدثین کے نزدیک مدار جہالت تعداد روات ہے، چناں چہ جس سے ایک راوی نے روایت کیا ہو، وہ مجہول العین ہے، اور جس سے دو عادل روایت کرے وہ معروف ہے، اور اس کی جہالت عین ختم ہو جائے گی اور وہ مجہول الحال ہو جائے گا، حنفیہ کے نزدیک مدار جہالت کثرت اور قلت روایت ہے۔

تنبیہ:۔ یہ بات یاد رہے کہ ''معروف بالروایۃ نہ ہو'' احناف کے نزدیک یہ قید قید اساسی ہے، جو شخص ان تعریفات کا بغور مطالعہ کرے گا، تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ عیسیٰ بن ابان (م:۲۲۱ھ) نے جو تعریف ذکر کی ہے اور جن کے کلام کو ابوبکر رازی (م:۳۷۰ھ) نے ''الفصول'' میں ذکر کیا ہے، یہ قید تمام باتوں کا خلاصہ ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: الفصول: ۲/ ۲۳-۲۷)

علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ)، ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) اور علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ اعتبار ان کے نزدیک ''معروف بالروایۃ'' نہ ہونے کا ہے، پھر چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو۔

(اصول بزدوي: ۱۶۰، قفوالأثر: ۸۶، اعلاء السنن: ۱۴/ ۳۲۸)

مستور: مستور وہ راوی ہے، جو ظاہراً عادل ہو اور باطناً اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو، دو ہو یا اس سے زیادہ ہو۔ (قفوالاثر: ۸۶)

مجہول و مستورر دونوں کی تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول و مستور کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

علامہ عبد العزیز بخاری(م:۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: **وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد.** (کشف الاسرار: ۴۷/۳)علامہ ابن نجیم (م:۹۷۰ھ) نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔(فتح الغفار:۸۹/۲)

تنبیہ: نصوص حنفیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ مجہول کا استعمال قرون ثلاثہ اور مستور کا استعمال قرون ثلاثہ کے بعد پر کرتے ہیں، چنانچہ مجہول کے لئے مستقلاً ایک باب قائم فرماتے ہیں اور اس کی اقسام خمسہ کا مع تفصیل ذکر فرماتے ہیں،اور قرون ثلاثہ کے بعد کی روایت کو قبول نہیں فرماتے ،اس کے بعد مستور کا ایک مستقلاً باب قائم فرماتے ہیں اور اس کی روایت کی عدم صحت کو ذکر فرماتے ہیں ؛لیکن صدر اول کا استثناء فرماتے ہیں؛ چنانچہ مستور کی روایت صرف قرون ثلاثہ میں قبول فرماتے ہیں اور عامۃً قرون ثلاثہ کے لئے مجہول اور قرون ثلاثہ کے بعد پر مستور کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

[مبحث خامس]

قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مستورین کی روایت کا حکم:

اس بات کے واضح ہوجانے کے بعد کہ حنفیہ کے نزدیک مستور و مجہول دونوں ایک ہے اور مجہول کا استعمال قرون ثلاثہ پر ہوتا ہے اور مستور کا استعمال قرون ثلاثہ کے بعد پر ہوتا ہے، یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مجہولین کو حنفیہ متعدد قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

قاضی ابوزید الدبوسی(م:۴۳۰ھ) ، علامہ بزدوی(م:۴۸۲ھ) ،علامہ سرخسی (م:

۴۵۰ھ) اور ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) وغیرہ نے اس کو درج ذیل پانچ قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ مجہول راوی، جس کی روایت کو سلف نے قبول کیا ہو اور اس سے روایت کو جائز قرار دیا ہو اور اس کی حدیث کی صحت کی گواہی دی ہو، لہٰذا اہل معرفت کی شہادت کی وجہ سے اس کا درجہ معروف کا ہوگا، اور اس مجہول کی روایت مقبول ہوگی۔

(۲) سلف نے اس روایت کے مشہور ہو جانے کے بعد سکوت اختیار کیا ہو، یہ بھی مقبول ہوگی۔

(۳) سلف اس مجہول کی روایت کے قبول وعدم قبول کے سلسلے میں مختلف ہوں، حالاں کہ اس سے روایت کرنے والے ثقات ہیں اور اس کی حدیث موافق قیاس بھی ہے، اس قسم کی روایت بھی مقبول ہے؛ اس لیے کہ بعض مشہور فقہاء کا اس حدیث کو قبول کرنا ایسا ہی ہے، جیسے انہوں نے خود اس کو روایت کیا ہو۔

(۴) سلف میں اس مجہول کی حدیث مشہور ہو؛ لیکن سلف نے بغیر اختلاف کے اس کے رد کا فیصلہ کیا ہو، ایسے مجہول کی روایت مردود ہے۔

(۵) سلف میں اس مجہول کی حدیث مشہور نہ ہو؛ لیکن انہوں نے قبول ورد کا کوئی فیصلہ نہ کیا ہو، یہ محل اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس پر عمل واجب نہیں، ہاں اگر موافق قیاس ہو، تو اس وقت عمل جائز ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: تقویم الادلۃ: ۲/۲۱۵-۲۱۷، اصول بزدوی: ۱۶۰، اصول سرخسی: ۱/۲۷۷-۲۷۸، التحریر: ۳۱۹، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۹)

علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: مجہول کی وہ روایت، جو سلف کے نزدیک مشہور نہیں اور انہوں نے اس کے رد کا بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا، تو اس پر عمل واجب نہیں، ہاں

جب موافق قیاس ہو،تو اس وقت عمل جائز ہے؛ اس لیے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والوں کی عدالت لسان نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے: **خير الناس قرني الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم،ثم الذين يلونهم.**

نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: اصح ہمارے زمانہ کے اعتبار سے (یعنی قرون ثلاثہ کے بعد مجہول کی روایت کے مقبول ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں) امام محمد کی روایت ہے، جو ''کتاب الاستحسان'' میں مذکور ہے،یعنی فاسق کی طرح مردود ہے، کیوں کہ ہمارے زمانہ میں لوگوں میں فسق کا غلبہ ہے،جس طرح قضاء میں جب تک عدالت ظاہر نہ ہوجائے، اس کی شہادت معتبر نہیں ،اسی طرح جب تک مستور کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے ،اس کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔ (اصول سرخسی:۱/ ۲۷۷-۲۷۸)

ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: مجہول کی حدیث اس صورت میں غیر مقبول ہوگی، جب کہ سلف نے اس کو مردود قرار دیا ہو، یا یہ کہ اس کا ظہور عہد تبع تابعین کے بعد ہو، اور اگر اس سے پہلے ہو-خواہ سلف نے اس کی تقویت کی ہو یا یہ کہ سب نے سکوت کیا ہو-اس پر عمل درست ہے، یا یہ کہ بعض نے موافقت کی ہو اور بعض نے مردود قرار دیا ہو، پس اگر اس کی حدیث موافق قیاس ہے،تو مقبول ہے،ورنہ نہیں۔ (قفو الاثر:۸۶، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۴)

قاضی أبو زید الدبوسی (م:۴۳۰ھ) ، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ) اور ابن الساعاتی (م:۶۰۴ھ) وغیرہ نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے۔

(تقویم الادلۃ: ۱۸۲، اصول بزدوی: ۱۶۰، بدیع النظام: ۱۶۷)

[مبحث سادس]

قرون ثلاثہ کے بعد کے مستورین کی روایت کا حکم:

یہ بات گزر چکی ہے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مستور کی روایت پر عمل اس وقت جائز ہے کہ جب موافق قیاس ہو۔

رہی بات قرون ثلاثہ کے بعد کی، تو حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرون ثلاثہ کے بعد مستور کی روایت مقبول نہیں۔

حنفیہ، امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) سے مستور کے بارے میں دو روایتیں نقل کرتے ہیں، ایک امام محمدؒ (م:۱۸۹ھ) کی روایت اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ مستور کی روایت کا حکم فاسق کی روایت کی طرح ہے، چناں چہ فاسق کی روایت غیر مقبول ہے، اسی طرح مستور کی روایت، اور دوسری حسن بن زیادؒ (م:۲۰۴ھ) کی روایت ہے کہ مستور کی روایت کا حکم عادل کی روایت کی طرح ہے، چناں چہ جس طرح عادل کی روایت مقبول ہے، اسی طرح مستور کی روایت مقبول ہوگی، حسن بن زیاد (م:۲۰۴ھ) نے ظاہری عدالت پر فیصلہ کیا ہے۔ صحیح ظاہر الروایہ ہے کہ مستور کی روایت کا حکم فاسق کی روایت کی طرح ہے کہ اس کی خبر حجت نہیں ، جب تک عدالت ظاہر نہ ہو جائے، ہاں اگر قرون ثلاثہ سے اس کا تعلق ہو، تو وہ مقبول ہے۔

(کشف الاسرار: ۲/۲۰، التقریر والتحبیر: ۲/۲۴۷، فواتح الرحموت: ۲/۱۴۶)

امام بزدوی (م:۴۸۲ھ) اور علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) دونوں اس مسئلہ میں مختلف ہیں:

امام بزدوی (م:۴۸۲ھ) کے نزدیک امام محمد (م:۱۸۹ھ) اور حسن بن زیاد

(م:۲۰۴ھ) کی روایتوں کے مابین اختلاف اس صورت میں ہے، جب کہ مستور کی خبر صرف نجاست ماء سے متعلق ہو، علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: **أما خبر المستور فقد قال (الإمام محمد) في "كتاب الاستحسان": أنه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن: هو مثل العدل...."** (اصول بزدوی:۱۷۷)

علامہ سرخسیؒ (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: اختلاف حدیث باب میں بھی ثابت ہے، چناں چہ حسن بن زیاد (م:۲۰۴ھ) کی روایت قبولیت پر دلالت کرتی ہے اور امام محمد (م:۱۸۹ھ) کی روایت عدم قبولیت پر۔ (اصول سرخسی:۱/۲۷۷)

علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) اور علامہ بابرتی (م:۷۸٦ھ) وغیرہ نے اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور کوئی راجح قول ذکر نہیں فرمایا۔

(کشف الاسرار:۳/۴۳، التقریر:۴/۲۸۹)

خیال ہوتا ہے کہ امام سرخسیؒ کے قول کو راجح ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ امام بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) خود اس پر کلام کرتے ہوئے اخیر میں فرماتے ہیں: **"كما قلنا في المجهول"** اور باب مجہول میں اس کی روایت کے مقبول نہ ہونے کے سلسلے کی گفتگو، باب الحدیث سے متعلق ہے، نہ کہ صرف اخبار عن نجاسة الماء کے سلسلے میں۔

چناں چہ علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

"وأما المجهول؛ فإنما نعني به المجهول في رواية الحديث، بأن لم يعرف إلا بحديث أو بحديثين.... وأما إذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، ولذلك جوّز أبو حنيفة القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل، حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا

لاتحل العمل به لظهور الفسق". والله تعالى أعلم. (أصول البزدوي: ١٦٠)

تمام ائمہ احناف نے امام محمد کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور مستور کی روایت کے قرون ثلاثہ کے بعد میں عدم قبولیت پر صراحت فرمائی ہے اور قرون ثلاثہ میں قبولیت کو ذکر فرمایا ہے۔ (دیکھیے: اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۰، بدیع النظام: ۱۶۷، التحریر: ۳۱۶، قفو الاثر: ۸۶)

مستور و مجہول کے بارے میں مذہب احناف کا خلاصہ:

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرون ثلاثہ کے مستور و مجہول کی روایت مقبول ہے، یعنی جب موافق قیاس ہو، تو اس پر عمل جائز ہے اور قرونِ ثلاثہ کے بعد کی مردود ہے۔

علامہ آمدی (م: ۶۳۱ھ)، ابن السبکی (م: ۷۵۶ھ) اور ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) (الاحکام: ۲/ ۹۰، جمع الجوامع: ۲/ ۲۲۸، روضۃ النظر: ۱/ ۱۹۴) وغیرہ نے امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک مستور کی روایت علی الاطلاق مقبول ہے، یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے حنفیہ نے قرون ثلاثہ کی روایت کو تو قبول کیا ہے؛ لیکن قرون ثلاثہ کے بعد کی روایت مقبول نہیں ہے۔ یہ صرف امام ابوحنیفہ نہیں فرماتے؛ بل کہ سُلیم الرازی (م: ۴۴۷ھ)، ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ)، علامہ نووی (م: ۶۷۶ھ) اور حفاظ ومحدثین کی ایک بڑی جماعت نے قرون ثلاثہ کے مستور کی روایت کے قبول کرنے کے بارے میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، شیخ عبدالفتاح أبوغدہؒ (م: ۱۴۱۷ھ) نے **"تعليقات على الرفع والتكميل"** میں ان کے نام یکجا جمع فرمائے ہیں۔ (دیکھیے: معرفۃ أنواع علوم الحدیث: ۲۲۳، ۲۲۴، فتح المغیث: ۱۶۹، الرفع والتکمیل: ۲۳۱-۲۴۸، التقریب: ۲۷۷)

تنبیہ:

حنفیہ کے نزدیک قرون ثلاثہ کے مستور ومجہول کی روایت مقبول ہے، حنفیہ نے اس قاعدہ کو مطلق رکھا چاہے وہ صحابی ہو یا تابعی، اس اعتبار سے صحابی کا مجہول ہونا لازم آتا ہے، اور بہ طور مثال: وابصة بن معبد: سلمة بن المحبّق اور معقل بن سنان رضی اللہ عنہم کو پیش فرمایا۔

حنفیہ کے اس کلام پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں، ان کی جہالت مضر نہیں، مناسب یہ تھا کہ اس [جہالت ومجہول] کو قرن ثانی وثالث [غیر صحابی] کے ساتھ مقید کرتے، محققین حنفیہ نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے۔ (حاشیہ شرح ابن ملک: ۶۲۷، تیسیر التحریر: ۳/۵۳، توضیح السبانی: ۳۱۳)

ابن امیر حاج (م:۸۷۱ھ) فرماتے ہیں: حنفیہ عام طور پر مجہول العین ومجہول الحال کی مثال بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں ''جیسے: وابصۃ بن معبد''، حالاں کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول وہ ہے، جو معروف بالروایۃ نہ ہو، اور جس کی عدالت وفسق غیر معروف ہو، صحابہ کی عدالت تو نصوص سے ثابت ہے اور ان کی طول صحبت تو معروف ومشہور ہے، نیز فرماتے ہیں کہ وابصہ سے پانچ احادیث مروی ہے، جو شخص ایسا ہو، بھلا وہ کیسے مجہول ہوسکتا ہے؟

(التقریر والتحبیر: ۲/۲۵۱)

یہاں دو باتیں قابل تنبیہ ہے:

(۱) محقق ابن امیر حاج کا ''وابصۃ بن معبد'' کی تمثیل کی عدم صحت پر اس بات کو دلیل بنانا کہ ان سے پانچ احادیث مروی ہے، صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک

مجہول کی تعریف وہ نہیں ہے، جو محدثین کے یہاں ہے کہ پانچ آدمیوں کے روایت کرنے سے جہالت ختم ہوجائے گی، بل کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول وہ ہے، جو معروف الروایۃ نہ ہو، اورلوگوں کا اس سے اخذ حدیث معروف نہ ہو۔

(۲) تمام حنفیہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمام صحابہ عادل ہیں، لیکن یہاں ایک اختلاف ہے تعریف صحابی کے بارے میں، محدثین اور بعض اصولیین کے نزدیک طول صحبت شرط نہیں ہے۔

محدثین کے یہاں تعریف صحابی: صحابی وہ شخص ہیں، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بہ حالت ایمان ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی ان کا خاتمہ ہوا ہو۔

"من لقي النبي ﷺ" محدثین کے نزدیک مطلقا لقاء نبی ﷺ، صحابی ہونے کے لیے کافی ہے، چاہے طول صحبت ہو یا نہ ہو، چاہے غزوہ میں شرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔

"مات علی الإسلام" وہ حضرات، جنہوں نے بہ حالتِ ایمان آپ سے ملاقات کی تھی، مگر بعد میں "العیاذ باللہ" مرتد ہوگئے اور ارتداد ہی کی حالت میں مرے، وہ صحابی نہیں۔

(الاصابۃ:۱/۱۰، نزہۃ النظر:۱۰۹)

اصل میں لفظ "صحبت" کا لغت میں مطلق صحبت پر اطلاق ہوتا ہے، استمرار کی قید کے بغیر، محدثین نے تعریف کی بناء اسی پر رکھی جیسے کہ تعریف صحابی سے ظاہر ہے۔

حنفیہ کے نزدیک صحابی کی تعریف:

اصولیین نے تعریف صحابی کے بارے میں عرف کا لحاظ کیا، چناں چہ اصولیین واحناف کے نزدیک طول صحبت اور کثرت مجالست شرط ہے۔

(تدریب الراوی:۲/۲۱۰، التقریر:۲/۲۶۱، فواتح الرحموت:۲/۱۹۶)

قال عبدالعزيز البخاري:اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي إلى أن من صحب النبي - عليه السلام - لحظة فهو صحابي؛ لأن اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه اسم لمن اختص بالنبي - عليه السلام - وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والأخذ منه. (کشف الاسرار:۲/ ۳۸۴)

احناف کی اس شرط کو مدنظر رکھتے ہوئے، وابصہ، سلمہ اور معقل رضی اللہ عنہم اس تعریف کی رو سے صحابہ کی فہرست میں داخل نہیں ہوں گے، لہٰذا وہ صحابی شمار نہیں کیے جائیں گے؛ کیوں کہ ان کو طول صحبت و کثرت مجالست حاصل نہیں ہے؛ لہٰذا ''تمام کے تمام صحابہ عادل ہیں'' والے قاعدہ کے تحت یہ حضرات داخل ہی نہیں ہوں گے۔ علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) علامہ تفتازانی (م:۷۹۱ھ) اور بحر العلوم (م:۱۲۲۵ھ) نے یہی بات ذکر فرمائی ہے۔ (کشف الاسرار: ۲/ ۷۱۲ - ۷۱۳، التلویح: ۲/ ۱۳ فواتح الرحموت: ۲/ ۱۸۵)

تفاوت اصطلاح سے تفاوت احکام:

امام بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) نے اپنی کتاب "القراءة خلف الإمام" میں اپنی سند سے ایک روایت ذکر کی ہے:

عن نافع بن محمود بن الربيع الأنصاري، قال: كنت أغدو إلى المسجد مع عبادة بن الصامت فأبطأ عبادة ذات يوم، قال: فجئنا وأبو نعيم يصلي بالناس الصبح، قال: فصففنا خلفه، فسمعت عبادة يقرأ بفاتحة الكتاب، فلما انصرف أبو نعيم قلت: يا أبا الوليد، رأيتك تقرأ مع الإمام

ولا أدري تعمدته أم سهوت ، قال: لم أنسه ولكن تعمدته ، صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة، قال: فالتبست عليه القراءة، فلما انصرف قال: "هل تقرأون معي؟قالوا: نعم، قال: لا تفعلوا إلا بأم القرآن؛ فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها"

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: هذا إسناد صحيح ورواته ثقات. (ص: ۶۴، رقم: ۱۲۱)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) ''إعلاء السنن'' میں فرماتے ہیں: میں کہوں گا کہ صحیح طریق من حدیث محمود یہ ہے: زهري عن محمود بن الربيع عن عبادة مرفوعاً: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"، مذکورہ قصہ کے بغیر، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان: "لا تفعلوا إلا بأم القرآن" کے ساتھ یہ قصہ صرف طریق نافع عن عبادۃ میں ہے، اور نافع بن محمود مجہول ہے، "لا يعرف". (إعلاء السنن: ۴/۱۰۱-۱۰۳)

حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: نافع بن محمود بن الربيع، ويقال: اسم جدّه ربيعة الأنصاري المدني نزيل بيت المقدس، مستور من الثالثة. (تقریب ص/ ۵۵۸)

علامہ ابن الترکمانیؒ (م: ۷۴۴ھ) فرماتے ہیں: نافع بن محمود کا ذکر نہ امام بخاریؒ نے تاریخ میں کیا اور نہ ابن ابی حاتمؒ نے، اور نہ شیخین نے ان کی کسی حدیث کی تخریج کی، اور ابوعمرؒ فرماتے ہیں: "مجهول"، اور طحاویؒ فرماتے ہیں: "لا يعرف". چناں چہ ان کی سند کیسے صحیح یا حسن ہوگی اور کیسے اس کے رجال ثقات ہیں؟ (الجوهر النقی: ۲/ ۱۶۵)

علامہ ظفر أحمد عثمانی فرماتے ہیں: اگر یوں کہا جائے کہ یہاں جہالت سے مراد جہالت العین ہے، اور وہ دو آدمیوں کے روایت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور وہ حزام بن

حکیم اور مکحول ہیں اور اگر جہالۃ الوصف مراد لیا جائے تو دارقطنی کی توثیق کی وجہ سے وہ بھی ختم ہوگئی؛ اس لیے کہ دارقطنی (م:۳۸۵ھ) اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں: **"هذا إسناد حسن ورجاله كلهم ثقات"**. نیز ابن حبان (م:۳۵۴ھ) نے ان کا ''کتاب الثقات'' میں ذکر کیا ہے، تو میں (علامہ ظفر أحمد عثمانی) کہوں گا کہ وہ مجہول العدالۃ ہیں، اور رہی بات دارقطنی (م:۳۸۵ھ) کی توثیق کی، تو جہالۃ الحال اس سے مرتفع نہیں ہوتی، اس لیے کہ دارقطنی (م:۳۸۵ھ) کا مذہب ہے کہ جہالۃ الوصف دو آدمیوں کے روایت کرنے سے ہی مرتفع ہوتی ہے۔ اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔ تو جب معاملہ یہی ہے تو دارقطنی (م:۳۸۵ھ) کے عادل کہہ دینے سے جمہور کے نزدیک اس کی عدالت ثابت نہیں ہوجائے گی؛ اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ دو آدمیوں کے روایت کرنے کی وجہ سے انہوں نے اس کی توثیق کی ہو، رہی بات ابن حبان (م:۳۵۴ھ) کی، اگرچہ انہوں نے نافع بن محمود کو ثقات میں ذکر کیا ہے؛ لیکن انہوں نے اس کی حدیث کو معلول قرار دیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ نافع بن محمود کی صرف یہی حدیث ہے اور اسی حدیث میں معروف ہے۔

(إعلاء السنن: ۴/ ۱۰۳)

یہ کلام حدیث کی سند کے اعتبار سے تھا۔ مجہول کی اصطلاح میں اختلاف کی وجہ سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں، چناں چہ باعتبار فقہ کے علماء مختلف ہیں کہ آیا مقتدی امام کے پیچھے قراءت فاتحہ کرے گا یا نہیں؟ شافعیہ فرماتے ہیں کہ مقتدی پر واجب ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ پڑھے؛ چاہے نماز سری ہو یا جہری۔ (مجموع للنووی: ۳/ ۳۶۵)

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: مقتدی جہری نماز میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھے گا۔

(القوانين الفقهية لابن جزي، ص: ۴۴، المغني لابن قدامہ: ۱/ ۵۶۶-۵۶۷)

حنفیہ فرماتے ہیں: مقتدی امام کے پیچھے مطلقاً قراءت نہیں کرے گا۔

(فتح القدیر:۱/ ۳۲۸)

حنفیہ اور محدثین کے نزدیک دونوں تقسیموں کے مابین فرق اور اس کا خلاصہ:

(۱) محدثین کے نزدیک تعریف: معروف کے معنی ہے باعتبار جرح وتعدیل کے وصف وصفت کی معرفت اور اس اعتبار سے حدیث پر حکم لگایا جاتا ہے، اور محدثین کے نزدیک قبول حدیث کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے، چاہے خبر موافق قیاس ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ کے نزدیک معروف کی تعریف یہ ہے کہ اس راوی سے دو سے زیادہ احادیث معروف ہو، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ جو فقہ میں معروف ہو، تو اس کی حدیث مطلقا مقبول ہوگی؛ چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔ (۲) وہ جو فقہ میں معروف نہ ہو، اس میں حنفیہ مختلف ہیں: بعض کہتے ہیں کہ اگر موافق قیاس ہو، تو مقبول ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقا مقبول ہے؛ چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔

(۲) راوی مبہم کی حدیث محدثین کے نزدیک مردود ہے، اس کی ذات وحال کے مجہول ہونے کی وجہ سے، اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ قرون ثلاثہ میں ہو۔

(۳) محدثین کے نزدیک مجہول کی دو قسمیں ہے: (۱) مجہول العین، وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس سے نام لے کر صرف ایک ہی راوی نے روایت کیا ہو۔ (۲) مجہول الحال:- اس کو مستور بھی کہتے ہیں- وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس سے نام لے کر ایک سے زیادہ نے روایت کیا ہو؛ مگر کسی امام نے اس کی توثیق نہ کی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک مجہول: وہ راوی ہے جو معروف بالروایۃ نہ ہو، خواہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو، یا زیادہ ہو۔ اور مستور: وہ ہے جو ظاہراً عادل ہو اور باطناً اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا ایک سے زیادہ۔

(۴) محدثین کے نزدیک مجہول العین والحال کی روایت مردود ہے، اور حنفیہ کے نزدیک حدیث مجہول جب مشہور ہو، سلف نے اس کو قبول کیا ہو، یا سب نے سکوت اختیار کیا ہو، تو مقبول ہے، یا اس میں اختلاف ہو اور موافق قیاس ہو، تو بھی مقبول ہے اور اگر مخالف قیاس ہو، تو مردود ہے۔ اسی طرح سلف نے اس کو مردود قرار دیا ہو تو بھی مردود ہے اور اگر راوی مبہم کی حدیث مشہور نہ ہو؛ لیکن موافق قیاس ہو، تو مقبول ہے ورنہ مردود۔

(۵) محدثین کے نزدیک حدیث مستور مردود ہے، اور حنفیہ کے نزدیک حدیث مستور مقبول ہے، اگر قرونِ ثلاثہ میں ہو اور بعض کہتے ہیں: مطلقاً مقبول ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مجہول و مستور ایک ہے، نیز مجہول کا استعمال اہل قرون ثلاثہ کے لیے کرتے ہیں، اور مستور کا استعمال اہل قرون ثلاثہ کے بعد والوں کے لیے کرتے ہیں۔

(٦) محدثین کے نزدیک مدار جہالت تعداد روات ہے اور حنفیہ کے نزدیک مدار جہالت کثرت روایت وقلت روایت ہے۔

(۷) محدثین کے نزدیک صحابی کی تعریف یہ ہے کہ جس نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی ان کا خاتمہ ہوا ہو اور- حنفیہ کے نزدیک بطریق تتبع واخذ حدیث طولِ صحبت ضروری ہے- اس تعریف کے مابین اختلاف کی وجہ سے احکام اس پر مرتب ہوتے ہیں، محدثین کے نزدیک صرف صحبتِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کافی ہے، جب کہ حنفیہ صرف صحبتِ نبی کو تسلیم نہیں کرتے، اس طرح جس کو صحبت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نصیب ہو، چاہے

کچھ ہی دیر کے لیے ہو، محدثین اس کو مجہول قرار نہیں دیتے، جب کہ حنفیہ اس کو مجہول قرار دیتے ہیں۔

(۸) جب راویٔ فقیہ اور غیر فقیہ کی احادیث میں تعارض ہو، تو محدثین و حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راویٔ فقیہ کی روایت غیر فقیہ کی روایت پر مقدم ہوگی، اس لیے کہ راویٔ فقیہ ضبط و حفظ میں زیادہ کامل ہے، لہٰذا اس کی روایت مقدم ہوگی۔

(۹) مجہول سے متعلق جو گفتگو گزر چکی، اس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ حنفیہ کسی بھی راوی کی حدیث کو قبول کرنے کے لیے تائید سلف کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، نیز انقطاع باطن کی اقسام سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ جب کسی حدیث کے بارے میں صحابہ مختلف ہوں اور صحابہ نے اس حدیث سے احتجاج نہ کیا ہو، تو یہ اس کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

[مبحث سابع]

مجہول اور ضعیف راویوں سے روایت:

شاید آپ یہ خلش محسوس کریں کہ امام اعظم نے جن سے روایات لی ہیں، ان میں کچھ مجہول ہیں اور کچھ ایسے ہیں، جن کی بعد میں آنے والے محدثین نے تضعیف کی ہے، اسے بنیاد بنا کر کہنے والوں نے مختلف باتیں بنائی ہیں۔

اصل یہ ہے کہ راویوں کی تضعیف و توثیق ایک اجتہادی چیز ہے، ایک شخص ایک کی رائے میں ضعیف ہے اور وہی دوسرے کے خیال میں ثقہ ہے، جب تضعیف و توثیق منصوص نہیں، بلکہ اجتہادی ہے، تو اس میں اختلاف رائے کی گنجائش ہے، اور جب امام اعظم کے

متعلق محدثین نے تصریح کی ہے کہ آپ فن جرح وتعدیل کے امام ہیں، تو یہ کہنا کہاں تک درست ہوسکتا ہے کہ امام اعظم کا علم حدیث میں پایہ اس لیے کم ہے کہ ان کی روایت کردہ حدیثوں میں کچھ راوی ضعیف بھی ہیں، رجال کا سارا دفتر موجود ہے، اسے کھنگا لیے اور دیکھ لیجیے کہ راویوں کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کیسے کیسے مختلف خیال رکھتے ہیں، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیر فرماتے ہیں:

امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ روایت مجہول قابل پذیرائی ہے اور یہ صرف امام اعظم کا نہیں بلکہ اور بھی بہت سے اکابر کا یہی مسلک ہے۔ (الروض الباسم:۱/ ۱۵۸)

ابن السبکی نے ''جمع الجوامع'' میں لکھا ہے کہ مستور کی روایت امام ابوحنیفہ کے نزدیک قابل قبول ہے اور دوسرے محدثین کا خیال اس کے برعکس ہے۔ (توضیح الافکار:۲/ ۱۷۸)

صاحب ''فواتح الرحموت'' فرماتے ہیں کہ مستور کی روایت جمہور کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے؛ لیکن امام ابوحنیفہ نے غیر ظاہر روایت میں اس کو قبول کیا ہے، یہی ابن حبان (م:۳۵۴ھ) کا مختار مذہب ہے۔ (حوالہ سابق)

عصر وزمان کا اختلاف:

اگر چہ ہماری رائے میں یہ مسئلہ اختلاف عصر وزمان سے تعلق رکھتا ہے، جن کے زمانہ میں معاشرے میں عدالت غالب ہے، وہ مستور کی روایت کو قبول کرتے ہیں، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیرؒ نے امام اعظمؒ کے دور کے بارے میں لکھا ہے:

ولا شك أن الغالب على حملة العلم النبوي في ذلك الزمان العدالة.

اسی لیے موصوف نے ''العواصم، الروض الباسم'' اور ''تنقیح الأفکار'' میں اور

امیر محمد بن اسماعیل یمانی نے "توضیح الأفکار" میں اسے پوری وضاحت اور دلائل سے ثابت کیا ہے، مگر اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ اس مسئلہ کی اساس یہ ہے کہ اسلامی معاشرے میں عدل اصل ہے یا فسق؟

حافظ ابن تیمیہؒ (م:٦٦١ھ) نے عدالت کو بھی اختلاف عصر و زمان کا مسئلہ قرار دیا ہے، جیسا کہ الجزائری نے ان سے نقل کیا ہے، ان کا پہلا فقرہ یہ ہے:

العدل في كل زمان ومكان وقوم بحسبه. (الملخص الفقهي:٢/٦٤٨-٦٥١، الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي، ص:٣٥٧)

اتنی بات متفق علیہ ہے کہ راوی کے لیے عدالت شرط ہے اور کفر مانع روایت ہے، کلام صرف اس میں ہے کہ جن کی عدالت کا علم نہ ہو، اس میں فیصلہ کن بات یہی ہے کہ اگر راوی اس دور سے تعلق رکھتا ہو، جس میں عدالت غالب ہو، تو اس کی روایت قابل اعتماد ہوگی، فخر الاسلام علامہ بزدوی (م:٤٨٢ھ) لکھتے ہیں:

لأن العدالة أصل في ذلك الزمان. (اصول بزدوی)

امام اعظم کا زمانہ عدالت کا زمانہ ہے، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیر فرماتے ہیں: یہ ایک بے غبار حقیقت ہے کہ امام اعظم میں راویوں پر عدالت غالب تھی اور اس کی شہادت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ملتی ہے: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. (تفصیل کے لیے دیکھیے: الروض الباسم: ١٦٣، امام اعظم اور علم الحدیث: ٢٨٠-٢٨٥)

پانچواں باب
اقوال صحابہ کی حجیت

[مبحث اول]

فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت:

جن مسائل میں احادیث مرفوعہ موجود نہ ہوں، کہا جاسکتا ہے کہ ان میں حنفیہ کے یہاں صحابہ کے فتاویٰ کی حیثیت قول آخر کی ہے اور عام طور پر وہ اس سے تجاوز نہیں کرتے، حنفیہ اور حنابلہ کے علاوہ شاید ہی کسی دبستان فقہ میں صحابہ کو اس درجہ اہمیت دی گئی ہو، چناں چہ:

امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، اگر کتاب اللہ میں [حکم] نہ پاؤں، تو سنت رسول کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور اگر سنت رسول میں [حکم] نہ پاؤں، تو صحابی کے قول پر عمل کرتا ہوں، صحابہ کے علاوہ کسی اور قول کو ترجیح نہیں دیتا، ہاں جب معاملہ ابراہیم نخعی (م:۹۶ھ)، شعبی (م:۱۰۰ھ)، ابن سیرین (م:۱۱۰ھ)، حسن (م:۱۱۰ھ)، عطاء (م:۱۰۳ھ) اور ابن المسیب (م:۹۴ھ) کا ہو، تو دوسروں کے اجتہاد کے مانند میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔ (تاریخ بغداد:۳/ ۳۶۸، الانتقاء ۲۶۶-۲۶۲، مناقب أبی حنیفہ:۳۲)

یہ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں اور اس کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں، اور جب اجتہاد کرتے ہیں، تو اگر صحابہ کی آراء ہوں، تو ان سے تجاوز نہیں کرتے اور دوسروں کے قول کو ترجیح نہیں دیتے، اور جب صحابی کی کوئی رائے نہ ہو، تو تابعی کی رائے یا تابعی کی تقلید نہیں کرتے؛ بل کہ صحابی کی تقلید کرتے ہیں۔ (ابوحنیفہ لابی زہرۃ:۲۶۷)

چنانچہ اس سلسلے میں حنفیہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی ایسا مسئلہ ہو، جس میں قیاس کو دخل نہ ہو اور اس سلسلے میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف

منقول نہ ہو، تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے۔

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة في ما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه.

(اصول سرخسی: ۲/۱۰۱-۱۱۰، التقریر والتحبیر: ۳/۳۱۱)

ہمارے متقدمین ومتأخرین اصحاب کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ ایک صحابی کا قول بھی ان مسائل میں حجت ہے، جن کا حکم جاننے میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔

قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: احناف کے نزدیک یہ اصل ہے کہ قول صحابی، قیاس پر مقدم ہوتا ہے، جب کہ صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو؛ کیوں کہ ایسی صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ من طریق القیاس ہے اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے اس کو اٹکل اور تخمین سے کہا ہے، ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر ہی کہی ہے۔ (تاسیس النظر: ۵۰، التوضیح: ۲/۱۷)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں: صحابہ مجتہد کا قول ہمارے نزدیک ان مسائل میں حجت ہے، جن میں کوئی نص نہ ہو، قول صحابی کے ہوتے ہوئے قیاس متروک ہوگا، جب قول صحابی شائع وذائع ہے اور سب نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، تو اس کی تقلید واجب الاتباع ہے، ہاں جب صحابہ میں اختلاف ہو، تو اس وقت اس پر عمل اجماعًا واجب نہیں؛ اس لیے کہ یہ اختلاف، مجتہدین کے اختلاف کے درجہ میں ہے، ان کے بعد والوں کے لیے جائز ہے کہ جس پر چاہے عمل کرے، نیز جب صحابہ کا اختلاف ہو، تو اس رائے پر عمل کرنا واجب ہے، جس پر شیخین کا اتفاق ہو، اور جب ان کے اختلاف کا علم نہ ہو، تو یہ ہمارے نزدیک حجت ہے؛ اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ انہوں نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہو اور اگر یہ بات تسلیم بھی

کرلی جائے کہ یہ مسموع من النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نہیں، بل کہ خود ان کی رائے ہے، تو بھی صحابی کی رائے دوسروں کی رائے کے مقابلہ میں اقویٰ ہے۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۱۲۹ ظفر الامانی: ۱: ۳۳)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اقوال صحابہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایسے اقوال جن میں اجتہاد ورائے کو کوئی دخل نہ ہو۔ اس سلسلے میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو، تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے۔

حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک یہ حدیث نبوی ہی کے حکم میں ہے، کیوں کہ ظن غالب یہی ہے کہ صحابہ کے یہ اقوال حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث پر مبنی ہوں گے، شوافع کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے۔

حضرت انسؓ کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے قول کے مطابق نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔

حضرت عائشہؓ کے قول کے مطابق حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے۔

حضرت علیؓ کے قول کے مطابق مہر کی کم سے کم مدت دس درہم حنفیہ نے مقرر کی ہے؛ کیوں کہ مقدار اور مدت کی تعیین میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں۔

(۲) ایسے اقوال جن میں اجتہاد ورائے کی گنجائش ہو۔

اگر ایسے اقوال کتاب وسنت کی کسی نص سے متعارض ہوں، تو حجت نہیں، اگر صحابہ

میں اس مسئلہ پر اختلاف رہا ہو، تب بھی حجت نہیں، اگر نص سے متعارض بھی نہ ہو اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہ ہو یا اس مسئلہ میں کسی اور صحابی کی واضح رائے ہی مروی نہ ہو، تو یہ اقوال بھی حنفیہ کے نزدیک حجت ہوں گے۔

(اصول سرخسی: ۲/۱۱۰، التقریر والتحبیر: ۱/۳۱۰-۳۱۱)

امام نسفی (م:۷۱۰ھ) فرماتے ہیں: **علی هذا أدركنا مشائخنا.**

(کشف الاسرار: ۱/۱۷۴)

یہی مالکیہ اور امام احمد کا ایک قول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے۔

(التقریر والتحبیر: ۲/۳۱۰)

قاضی ابوزید الدبوسیؒ اور امام کرخی فرماتے ہیں کہ: صحابی کا قول اس صورت میں حجت نہیں، بل کہ قیاس پر عمل کیا جائے گا، اور یہی امام شافعی کی جدید رائے ہے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۳۵۷)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فرماتے ہیں کہ: میری رائے کے مطابق اجتہادات امام شافعی اس قول کی تائید نہیں کرتے۔ امام سرخسیؒ نے تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے اور نظریہ اولیٰ پر واضح بات فرمائی ہے، اور نظریہ ثانیہ پر امام کرخی نے دلائل و براہین سے بحث و وضاحت فرمائی ہے۔ امام سرخسی نے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے قول صحابی کی قبولیت کے بارے میں اس صورت میں بھی آراء نقل فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں:

قیاس کا تقاضہ تھا کہ خون زخم پر ظاہر ہوا اور اپنی جگہ سے نہ بہے، تب بھی وضو ٹوٹ جائے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی بنا پر ہم نے اس صورت کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا۔

اگر کسی شخص کی ایک شب وروز یا اس سے کم نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گزر جائے تو از روئے قیاس قضاء واجب نہ ہونی چاہیے؛ لیکن حضرت عمار بن یاسرؓ کے قول کی بنا پر قضاء واجب قرار دی گئی۔

از روئے قیاس مرض الموت میں مبتلا شخص کا اپنے وارث کے حق میں اقرار معتبر ہونا چاہیے؛ لیکن حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے قول کی بنیاد پر اس کو غیر معتبر قرار دیا گیا۔

کوئی شخص اس طرح خرید وفروخت کا معاملہ طے کرے کہ اگر میں تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر پایا، تو ہمارے درمیان بیع نہیں۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ معاملہ فاسد ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔

اگر ''اجیر مشترک'' کے پاس سے سامان کسی ایسے سبب سے ضائع ہوگیا، جس سے بچنا ممکن تھا، تو قیاس یہ ہے کہ اجیر پر اس کا ضمان نہ ہو؛ لیکن امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے حضرت علیؓ کے قول کی بناء پر اس کو ضامن قرار دیا۔

امام محمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ کے قول کی بناء پر حاملہ عورت کو ایک سے زیادہ طلاق دینے کو خلاف سنت قرار دیا۔ (ملخص از: اصول سرخسی: ۲/۲-۱۰۵)

یہ متعدد مثالیں اقوال صحابہ کے اخذ پر، اور نقل کو عقل پر ترجیح پر اور قیاس کے ترک پر دلالت کرتی ہے۔

(۳) اگر امام اعظم نے کسی مسئلے میں قول صحابی پر عمل نہیں کیا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے، یا اس میں صحابہ کی آراء ہیں، جن پر امام صاحب مطلع ہوئے، تو اس وقت امام اعظم ترجیح کی صورت اختیار فرماتے ہیں۔

(۴) اگر صحابہ کے کسی مسئلے میں متعدد اقوال ہیں، تو امام صاحب کا اسلوب یہ ہے کہ ایسے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جو کتاب اللہ کی دلالت کے زیادہ قریب ہو، یا منہج شرع اور اس کی طبیعت کے موافق ہو۔

فقہ حنفی کے دراسے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کبھی کبھی خبر واحد کی تخصیص بھی آثار صحابہ سے جائز قرار دیتے ہیں، جیسے حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے: **ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة.** اور عبداللہ بن عباس سے مروی ہے: **إن عدم وجوب زكاة في الفرس يختص في فرس الجهاد.** (البحر المحیط: ۴/۳۹۸) امام ابو حنیفہؒ نے فرس میں زکات واجب قرار دیا، لیکن اس فرس میں نہیں، جو جہاد میں استعمال کے لیے ہوں۔

اسی طرح عبداللہ بن عباس سے مرتدین اسلام کے بارے میں مروی ہے: **من بدل دينه فأقتلوه.** اور وہ بہ ذات خود فرماتے ہیں کہ عورت اگر مرتد ہو جائے، تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس بناء پر احناف نے ارتداد کی بناء پر عورت کو حد قتل سے مستثنیٰ کیا ہے۔

اسی طرح ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: **إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة.** لیکن عبداللہ بن مسعود، ابن عباس، ابن عمر اور ابو الدرداء سے مروی ہے: **ركعتان بعد ما أقيمت الصلاة الفجر.** امام صاحب نے اس پر عمل فرمایا۔ (معاییر الحنفیۃ: ۳۹-۴۰)

امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر:

(۱) امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ ابتداءً آثار صحابہ کو حجت مانتے تھے؛ لیکن بعد میں آپ کی رائے بدل گئی تھی اور آپ اس کو حجت تسلیم نہ کرتے تھے، امام نوویؒ (م: ۶۷۶ھ) نے امام شافعیؒ کے نقطۂ نظر کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے،

فرماتے ہیں:

إذا قال الصحابي قولاً ولم يخالفه غيره ولم ينتشر فليس هو إجماعاً، وهل هو حجة؟ فيه قولان للشافعي، الصحيح الجديد أنه ليس بحجة والقديم أنه حجة فإن قلنا: هو حجة، قدم على القياس، أما إذا اختلف الصحابة فإن قلنا بالجديد لم يجز تقليد واحد من الفريقين بل يطلب الدليل، وإن قلنا بالقديم فهما دليلان تعارضا فيرجح أحدهما على الأخر بكثرة العدد. (شرح مہذب:۱/۱۲۵)

جب صحابی کی کوئی رائے ہو، دوسرے صحابہ سے اختلاف منقول نہ ہو اور صحابی کا وہ قول مشہور نہ ہوا ہو، تو یہ اجماع نہیں، لیکن کیا وہ حجت بھی ہے؟ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ سے دو رائیں منقول ہیں، صحیح اور جدید قول یہ ہے کہ حجت بھی نہیں، قول قدیم کے مطابق حجت ہے، پس اگر ہم صحابہ کے ایسے اقوال کو حجت مان لیں تو وہ قیاس پر مقدم ہوں گے، اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہو تو قول جدید کے مطابق کسی کی تقلید جائز نہ ہوگی؛ بلکہ دلیل پر فیصلہ کیا جائے گا اور قول قدیم کے مطابق دونوں اقوال متعارض دلیل سمجھے جائیں گے اور ایک کو دوسرے پر اس بنیاد پر ترجیح دی جائے گی کہ صحابہ کی زیادہ تعداد کس رائے کی حامی ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی فرماتے ہیں کہ یہ بات جو امام نوویؒ نے کہی ہے اور عام طور پر جو علماء اُصول کے درمیان معروف ہے، محل نظر ہے اور خود حضرت الامام کی تحریروں سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی ہے، امام شافعیؒ الرسالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

قلت إلى اتباع قول واحد إذا لم أجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه هذا يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا. (الرسالہ:۸۲)

میں کہتا ہوں کہ ایک صحابی کے قول کی بھی اتباع کی جائے گی بشرطیکہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور اس کے ہم درجہ حکم کا ماخذ یا قیاس نہ پایا جائے؛ لیکن ایسا کم ہوتا ہے کہ کسی صحابی سے ایسی رائے منقول ہو کہ دوسرے صحابی نے اس سے اختلاف نہ کیا ہو۔

امام شافعیؒ کی ''کتاب الأم'' جس کو ان کے قول جدید کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے، اس میں ایسے بہت سے ایسے احکام موجود ہیں، جن میں امام شافعیؒ نے محض آثارِ صحابہ سے استدلال کیا ہے، مثلاً حضرت الامام کے نزدیک ''یمین لغو'' کا مصداق وہ قسمیہ کلمات ہیں جو بے ساختہ زبان پر آجائیں اور اس کے لئے دلیل محض حضرت عائشہؓ کا فتوی ہے:

أما الذي نذهب إليه فهو ما قالت عائشة. (الأم:۷/۲۴۲)

بڑھاپے کی وجہ سے جو شخص روزہ نہ رکھ سکے، امام شافعیؒ اس پر فدیہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور اس پر حضرت انسؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ (الأم:۷/۲۴۵)

اس لئے امام شافعیؒ کی طرف آثار صحابہ کو حجت نہ ماننے کی نسبت صحیح نظر نہیں آتی، اصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی حدیث نبوی یعنی حدیث مرفوع کی موجودگی میں آثار صحابہ کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھتے:

إن كان يروى عمن دون رسول الله حديث يخالفه لم ألتفت إلى ما خالفه وحديث رسول الله أولى أن يؤخذ به. (الأم:۷/۱۹۱، باب اختلاف مالک والشافعی)

دوسری طرف صورتِ حال یہ تھی کہ امام شافعیؒ کو جن دو جماعتِ فقہاء حنفیہ اور مالکیہ سے سابقہ پیش آیا، وہ دونوں ہی بعض حالات میں آثارِ صحابہ کو خبر واحد پر ترجیح دے دیا کرتے تھے، امام شافعیؒ کو اس طریقۂ ترجیح سے سخت اختلاف ہے اور انھوں نے اپنے مزاج کے مطابق اس پر شدید نقد کیا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ پانچ وسق سے کم مقدار غلہ میں عشر واجب نہیں ہے، احناف اس پر عامل نہیں ہیں اور کتاب وسنت کے عموم کے ساتھ ساتھ بعض صحابہ کے آثار سے بھی اس پر استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اس پر نقد کیا ہے۔

(الأم: ۷/ ۹۴-۹۵)

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، حنفیہ حضرت ابن عمر کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ بلی کے جھوٹے سے وضوء مکروہ لیکن درست ہے، امام صاحبؒ نے اس کو حدیث کی مخالفت قرار دیا ہے۔ (الأم: ۷/ ۱۹۲)

اسی طرح کی تنقیدیں آپ نے مالکیہ پر بھی کی ہیں، بلکہ مالکیہ کے یہاں چوں کہ آثارِ صحابہ سے استدلال زیادہ ہے، اس لئے ان پر آپ کی تنقید کا لب ولہجہ بھی ذرا تیکھا ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: الأم: ۷/ ۲۴)

اس لئے عاجز کا خیال ہے کہ آثارِ صحابہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حجت ہیں؛ البتہ یہ کسی بھی صورت میں خبر واحد پر ترجیح اور اولیت کی حقدار نہیں۔ واللہ اعلم

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اگر صحابی کی یہ رائے اس کے عہد میں مشہور ہوگئی ہو، تب وہ حجت ہوگی ورنہ نہیں، امام غزالیؒ (م: ۵۰۵ھ)، علامہ آمدیؒ (م: ۶۳۱ھ) اور امام رازیؒ (م: ۶۰۵ھ) وغیرہ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ (نہایۃ السول: ۳۶۷)

مالکیہ وحنابلہ کی رائے:

(۳) فقہاءِ حنابلہ سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں، قول راجح یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت ہے اور اس کی تقلید واجب ہے، چنانچہ علامہ نجم الدین طوفی حنبلی (م: ۷۱۶ھ) فرماتے ہیں:

الثاني: قول صحابي لم يظهر له مخالف حجة يقدم على القياس ويخص به العام، وهو قول مالك وبعض الحنفية خلافا لأبي الخطاب وجديد الشافعي وعامة المتكلمين. (شرح مختصر الروضۃ: ۵۸۱/۳، نیز دیکھئے: الواضح فی اصول الفقہ لابن عقیل حنبلی: ۸۳/۲)

طوفی کی صراحت سے معلوم ہوا کہ یہی حضرات مالکیہ کی بھی رائے ہے، چنانچہ اکثر اہل علم نے مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ صحابہ کے اقوال قیاس پر مقدم ہیں، یہی رائے ابوبکر جصاص رازیؒ (م: ۳۷۰ھ) اور ابوسعید بردعیؒ وغیرہ کی ہے۔ (الاحکام للآمدی: ۱۰۲/۴)

رازی نے بواسطہ کرخی (م: ۳۴۰ھ) نقل کیا ہے کہ میں امام ابویوسف (م: ۱۸۲ھ) کو بعض مسائل کے بارے میں دیکھتا ہوں کہ کہتے ہیں: قیاس تو یہ ہے؛ لیکن میں نے اس کو قول صحابی کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے: **القياس كذا إلا أني تركته للأثر، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة.** (اصول السرخسی: ۱۰۵/۲)

آثار صحابہ سے حدیث کی تخصیص:

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ یہ متعلق ہے کہ اگر کوئی حدیث عام ہو تو کیا صحابی کے قول وفعل سے اس میں تخصیص ہوسکتی ہے، یعنی بعض افراد کا اس حکم سے استثناء کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں: ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ قول صحابی بھی حجت

ودلیل ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کے عمومی حکم میں تخصیص کی جاسکتی ہے، دوسری رائے اس کے برخلاف ہے۔ (الواضح فی اصول الفقہ : ۲/ ۳۵۸)

دوسرا قول امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے اور پہلا احناف اور حنابلہ کا ہے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی: ۲/ ۳۵۸)

امام مالکؒ کے طریقۂ اجتہاد سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی کی بناء پر حدیث کے عمومی مفہوم میں تخصیص کو درست سمجھتے تھے، یہ ایک بنیادی اور اہم مسئلہ ہے اور اس سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے کم علم لوگوں کو ائمہ مجتہدین کے بارے میں غلط فہمی ہوتی ہے۔

چھٹا باب

تلقی بالقبول

[مبحث اول]

تلقی بالقبول: اہمیت اور مثال سے وضاحت:

حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلے میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول ہے، حدیث کا صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان درجۂ قبول حاصل کرلینا، بجائے خود اس کے معتبر ومقبول ہونے کی دلیل ہے، اسی کو اہل علم نے "تلقی بالقبول" سے تعبیر کیا ہے، "تلقی بالقبول" کی وجہ سے بعض روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں درجۂ قبولیت حاصل کرلیتی ہیں اور اگر صحیح یا حسن ہیں، تو ان کے استناد واعتبار میں اضافہ ہوجاتا ہے، بل کہ بعض محققین کے نزدیک تو وہ تواتر کے درجہ میں آجاتی ہیں، چناں چہ حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے "**طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان**" والی روایت منقول ہے، ابوبکر جصاص رازی اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **وإن كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر ؛ لأنا ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحادفهو عندنا في معنى التواتر.** (أحكام القرآن للجصاص: ۲/ ۸۳)

اگر چہ یہ خبر واحد کے طریقے پر وارد ہوئی ہے؛ لیکن تواتر کے درجہ میں ہے؛ اس لیے کہ جس خبر واحد کو لوگ قبول کرلیں، وہ ہمارے نزدیک تواتر کے حکم میں ہوجاتی ہے، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں، اور یہی علامہ بزدوی کا قول ہے: **وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به.** وہ حدیث جو مخالف قیاس ہے، اگر اس کو تلقی بالقبول حاصل ہو، تو وہ معمول بہ ہوگی۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۳۴۱)

ابن الہمام (م: ۸٦۱ھ) اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علماء کا اس عمل

پر اتفاق، اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ (فتح القدیر: ۳/۴۹)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ ضعیف روایت کو جب لوگ قبول کرلیں، تو اس پر صحیح قول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں "بل الحديث إذا تلقته الأمة بالقبول فهو عندنا في معنى التواتر.

(قواعد في علوم الحديث: ۶۲)

بلکہ حدیث کو جب امت میں قبول عام حاصل ہوجائے، تو ہمارے نزدیک وہ تواتر کے معنی میں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ (م: ۱۳۵۲ھ) نے "فیض الباري" اور "العرف الشذي" میں بہت سی جگہوں میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ علامہ یمانی نے چند مثالیں اور نظائر پیش کی ہیں، کہ حدیث تلقی بالقبول سے درجۂ قبولیت واعتبار تک پہنچ جاتی ہے (۱) لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول. (۲) الماء لاينجسه شيء إلا ماغلب على ريحه أوطعمه أو لونه. (۳) من ذرعه قيء -وهوصائم- فليس عليه القضاء، وإن استقاء فليقض. (۴) عن يعلى بن مرة :أنهم كانوا مع النبي -صلى الله عليه وسلم- في سفر فانتهوا الى مضيق، فحضرت الصلاة، فمطر السماء من فوقهم والبلة من أسفل منهم، فأذن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-وهو على راحلته وأقام، وتقدم على راحلته فصلى بهم يؤمي إيماءً ويجعل السجود أخفض من الركوع. (۵) عن سراقة بن مالك-رضي الله عنه- قال: حضرت رسول الله-صلى الله عليه وسلم- يقيد الاب من ابنه ولا يقيد الابن من أبيه. (۶) القاتل لا يرث. (۷) لا وصية لوارث.

تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث کو درجۂ قبولیت واعتبار حاصل ہوجاتا ہے؛ احناف

ومالکیہ نے اس اصل سے کافی فائدہ اٹھایا، اور تعامل اہل مدینہ، امام مالک کے نزدیک کافی اہم اصول ہے وہ درحقیقت اسی اصل سے مأخوذ ہے۔ (معاییر الحنفیہ:٥١)

[مبحث ثانی]

ضعیف حدیث بھی قیاس پر مقدم ہے:

احناف کے نزدیک، اس جگہ حدیث ضعیف سے مراد حسن لغیرہ ہے۔

(قواعد فی علوم الحدیث،ص:١٠٨)

متاخرین کی اصطلاحی حدیثِ ضعیف مراد نہیں ہے،جن کے نزدیک حدیث تین قسموں پر مشتمل ہے: صحیح،حسن اور ضعیف۔متقدمین حدیث کی اس ثلاثی تقسیم سے آشنا نہیں تھے،ان کے یہاں حدیث کی تقسیم ثنائی تھی،یعنی حدیث کی دو ہی قسمیں بتاتے تھے: صحیح اور ضعیف، چناں چہ امام احمد کے زمانہ تک حدیث دو ہی قسموں میں منحصر تھی، ان کے درمیان ''حسن'' کا کوئی درجہ نہ تھا؛لیکن بعد کے محدثین نے ان دونوں کے درمیان ''حسن'' کی صورت نکالی۔

حافظ ابن القیم (م:٧٥١ھ) فرماتے ہیں: چوتھی اصل مرسل اور حدیث ضعیف سے استدلال ہے، جب کہ اس باب میں اس سے قوی روایت نہ ہو۔ایسی حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔ان [احناف] کے نزدیک ضعیف سے باطل ومنکر حدیث مراد نہیں ہے اور نہ ایسی روایت مراد ہے،جس کے راویوں میں کوئی متہم ہو،بل کہ حدیث ضعیف ان کے یہاں صحیح کی قسیم ہے،قسم نہیں،کیوں کہ ان کے یہاں حدیث کی ثلاثی نہیں بلکہ ثنائی تقسیم رائج تھی،یعنی صحیح اور ضعیف، اور ضعیف کے مختلف مراتب تھے۔پس جس باب میں نہ کوئی قوی

اثر ہو، اور نہ کسی صحابی کا قول ہو، نہ کوئی اجماع اس [ضعیف روایت] کے خلاف ہو، تو اس پر عمل کرنا ان [احناف] کے نزدیک قیاس پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ائمہ میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جو مجموعی طور پر اس اصل کے موافق نہ ہو، اس لیے ہر ایک امام نے حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھا ہے۔ (اعلام الموقعین: ۱/۳۱، قواعد فی علوم الحدیث: ۹۹)

علامہ ابن حمدان صدیقی نے امام احمد کے اس ارشاد پر کہ ''حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ اس موضوع پر کوئی صحیح حدیث نہ ہو'' یہ نوٹ لکھا ہے کہ: حدیث ضعیف کے بارے میں امام احمد سے جو منقول ہے، اس میں ضعیف سے، وہ ضعیف روایت مراد ہے، جو صحیح کے مقابلہ میں ہے۔ یہ خود امام احمدؒ اور متقدمین کا عرف ہے، کہ ان کے یہاں حدیث کی دو ہی قسمیں صحیح اور ضعیف ہیں اور یہ ضعیف حسن کو بھی شامل ہے اور متاخرین کی اصطلاحی ضعیف، تو وہ امام احمد کے قول میں ہرگز مراد نہیں ہے۔ (شرح الاذکار: ۱/۸۶-۸۷)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حدیث ضعیف [جو قیاس پر مقدم ہے] سے مراد، وہ روایت ہے، جس کو متاخرین حسن لغیرہ کہتے ہیں کہ فی ذاتہ ضعیف ہے؛ لیکن تعدد طرق کی بناء پر وہ حسن لغیرہ ہو جاتی ہے۔ (قواعد: ۱۰۸)

علامہ ابن حزم (م: ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: **جميع الحنفية مجمعون على أن ضعيف الحديث عنده أولى من الرأى. (قواعد: ۹۶)**

علامہ ابن القیم (م: ۷۵۱ھ) رقم طراز ہیں: **وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أنّ ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك مبنى مذهبه.** (اعلام الموقعین: ۱/۷۷)

مشہور محدث ملا علی قاریؒ (م: ۱۰۱۴ھ) فرماتے ہیں: **إن مذهبهم تقديم الحديث الضعيف على القياس المجرد الذي يحتمل التزييف.** (مرقاۃ: ۱/ ۳)

اس باب میں حنفی نقطہ نظر کے بیان اور اس کی توضیح وتشریح میں بالعموم ناقلین نے غلطی کی ہے، انہوں نے حدیث ضعیف سے مطلق ضعیف مراد لیا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ حنفی کی مستدل ضعیف روایتوں کے بارے میں عام تاثر یہ پایا جاتا ہے کہ وہ حدیث بالکل ضعیف ہیں، جب کہ معاملہ اس کے برعکس ہے، اس پر حدیث قہقہہ شاہد ہے۔ علماء احناف کے مطابق وہ روایت متعدد طرق کی وجہ سے مقبول ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اعلاء السنن: ۱/ ۱۷۱)

مثال: حدیث قہقہہ سے وضو کے ٹوٹنے پر استدلال:

مسئلہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں اگر قہقہہ مار کر ہنسا جائے، تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس باب میں احادیث مسندہ و مرسلہ دونوں وارد ہیں؛ لیکن ان میں کوئی روایت بھی محدثانہ نقطۂ نظر سے اصطلاحی قوت کے معیار پر پوری نہیں اترتی ہے۔

عقل کا تقاضہ بھی ہے اور قیاس بھی چاہتا ہے کہ قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹے، لیکن امام ابوحنیفہ نے قہقہہ کو وضو کے لیے ناقض قرار دیا ہے۔

مثال: نبیذ تمر سے وضو کی حدیث:

حالت سفر میں اگر پانی نہ ہو اور صرف کھجوروں کی نبیذ ہی ہو، تو اس سے وضو جائز ہے، اس کے لیے تیمم روا نہیں، اس باب میں دو حدیثیں آئی ہیں، ایک حدیثِ ابن مسعود اور دوسری حدیثِ ابن عباس، حدیث ابن مسعود پر محدثین نے خاص محدثانہ اور مؤرخانہ کلام کیا ہے۔

مثال: حدیث مقدار ایام حیض:

حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے موضوع پر جو حدیث وارد ہوئیں ہیں، وہ اگر چہ ابوامامہ، واثلہ بن الاسقع، معاذ بن جبل، ابوسعید، انس بن مالک اور عائشہ رضی اللہ عنہم کے حوالہ سے آئی ہیں، اور حدیث کی متعدد کتابوں میں موجود ہیں؛ لیکن ان کے راویوں میں مجاہیل وضعفاء کا اتنا ہجوم ہے کہ محدثین کے معیار کے مطابق اس کی صحت کی کوئی ضمانت نہیں ملتی؛ لیکن اس کے باوجود قابل قبول سمجھ لی گئی۔

بہر حال امام اعظم قیاس اور رائے کے مقابلہ میں حدیث ضعیف پر عمل کرتے ہیں، اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ امام اعظم کے زمانہ میں معاشرے کی عملی تائید کی وجہ سے ان حدیثوں کا درجہ حسن ہو جاتا ہے، علامہ بابرتی نے شاید اس بناء پر لکھا ہے کہ: **والحديث مشهور، ثبت بطرق مختلفة، وعملت به الصحابة.** (عنایۃ:۱/۸۰)

حافظ ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) فرماتے ہیں: **فهذه عدة أحاديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف إلى الحسن.** (فتح القدیر:۱/۱۱۲)

علامہ بیضاوی (م:۶۸۵ھ) فرماتے ہیں: حسن لغیرہ بھی قابل احتجاج ہوجاتی ہے، جب وہ متعدد طرق سے آئے، امام نووی (م:۶۷۶ھ) فرماتے ہیں: حدیثوں کی سندیں اگر الگ الگ ہوں، چاہے وہ ضعیف ہوں، ان کا مجموعہ باہم تقویت کی وجہ سے حدیث کو حسن اور قابل احتجاج بنا دیتا ہے۔ علامہ سخاویؒ (م:۹۰۲ھ) بھی ان کے ہم زبان ہیں۔

امام بیہقیؒ (م:۴۵۸ھ) کی بھی یہی رائے ہے کہ حدیث ضعیف، کثرت طرق سے آئے، تو قوی ہوجاتی ہے؛ بلکہ عون الباری میں امام نووی کے حوالہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ:

حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو، تو وہ ضعیف سے حسن اور مقبول ومعمول بہ ہو جاتی ہے۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۱۱۰، امام اعظم اور علم الحدیث: ۶۵۴-۶۵۹)

خصوصا احناف متفقہ طور پر اس اصل کو تسلیم کرتے ہیں۔ (ردالمحتار: ۱/۱۲۷)

ایسی احادیث ضعیفہ، جن کے ساتھ کوئی دوسری مؤثر اور مؤید دلیلیں نہ ہوں، مثلا قرائن سے تقویت نہ ملی ہو، نہ ہی تعدد طرق، نہ یہ متلقی بالقبول ہو، تو اب سوال یہ ہے کہ کیا جب تمام ہی سندیں ضعیف ہوں، تب بھی یہی حکم ہے؟ علماء احناف ودیگر محققین کی رائے ہے کہ اگر ضعف فسق کی وجہ سے نہیں ہے؛ بل کہ دوسری وجہ سے ہے، جیسے کہ حفظ واتقان کی کمی، روایت کا مرسل ہونا (شوافع ودیگر علماء کے مطابق) راوی کا مدلس ہونا، مجہول ہونا وغیرہ، تو تعدد طرق، ہر حال میں حدیث ضعیف کے ضعف کو دور کرنے والا ثابت ہوگا۔

(تدریب الراوی: ۲/۱۴۶/۲/۲۷، قواعد فی علوم الحدیث: ۸۱)

فقہ حنفی کے دراسہ سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ ان کے یہاں روایت کے مقبول اور غیر مقبول ہونے میں اس بات کو بڑی اہمیت حاصل ہے کہ جو روایت شریعت کے عمومی مزاج ومذاق اور اصول وقواعد سے مطابقت رکھتی ہے، بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود مقبول ہوتی ہے، اور بعض روایتیں گو سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے؛ لیکن چوں کہ اپنے مضمون اور متن کے اعتبار سے شریعت کے عام اور مسلم اصول ومبادی کے خلاف ہے، اس لیے ایسی حدیث رد کر دی جاتی ہے، چناں چہ قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: **الأصل عند أصحابنا أن خبر الآحاد متی ورد مخالفا لنفس الأصول لم یقبل أصحابنا.**

شریعت کے عمومی مزاج ومذاق کے مطابق ہونے کا مطلب درج ذیل ہے:

(۱) حدیث کا کتاب اللہ کے موافق ہونا:

احناف نے اس اصل کو کافی برتا ہے، یہاں تک کہ روایت ضعیفہ کو بھی قبول کرنے کے لیے یہ شرط بتائی کہ وہ کتاب اللہ کے موافق ہو، اور یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ احناف کا طبع زاد اصول ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں؛ بلکہ اصولی طور پر اہل علم نے بھی اسے تسلیم کیا ہے، چناں چہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہؒ (م:۹۱۱ھ) کا بیان ہے: ابوالحسن بن حضار نے ''تقریب المدارک علی موطا مالک'' میں کہا ہے کہ بعض اوقات فقیہ ایسی حدیث -جس کی سند میں کوئی جھوٹا راوی نہ ہو- کے ہونے پر قرآن مجید کی آیت یا شریعت کے بعض اصول سے موافقت کی وجہ سے مطمئن ہوجاتا ہے، یہ بات اسے اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ (تدریب الراوی:۱/۴۸)

اس کی مثالیں کتب حدیث میں بہت زیادہ ہیں: جیسے عبداللہ بن اوفیٰ کی ایک روایت صلاۃ الحاجت سے متعلق ہے، وہ باعتبار اسناد ضعیف ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: **"هذا حديث غريب، وفي إسناده مقال، فائد بن عبدالرحمن يضعف في الحديث وفائد هو أبو الورقاء۔** (ترمذی: أبواب الوتر، باب ماجاء فی صلاۃ الحاجۃ، رقم:۴۷۹)

اس کے باوجود فقہاء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالی کے فرمان: **"واستعينوا بالصبر والصلوة"** کے موافق ہے۔

اس اصل کی رعایت دوسروں کے مقابلہ میں احناف کے یہاں زیادہ ہے، جیسے عبداللہ بن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **"من جمع الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر"۔** (ترمذی:رقم:۱۸۸)

اس روایت کا مدار ''حنش بن قیس'' پر ہے، امام ترمذی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ''ضعفه أحمد وغيره''. (حوالہ بالا) لیکن قرآن کریم کی آیت اس کی مؤید ہے: "إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتاً" اس بناء پر احناف نے اسے قبول کیا اور اس کو قابل احتجاج سمجھا۔

(۲) قواعد شرعیہ کی موافقت

اگر روایت ضعیف ہے اور قواعد شرعیہ کے موافق ہے، تو ضعفِ اسناد کے باوجود وہ مقبول ہوتی ہے، چناں چہ امام ترمذی ''عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده'' کے واسطے سے نقل فرماتے ہیں ''إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد''. (ترمذی: کتاب النکاح، رقم: ۱۱۴۲)

امام ترمذیؒ اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **هذا حديث في إسناده مقال وفي الحديث الآخر أيضا مقال والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.**

اس روایت کے بالمقابل صحیح سند سے ایک دوسری روایت عن عبد اللہ بن عباس مروی ہے: ''ردّ النبي -صلى الله عليه وسلم- ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول ولم يحدث نكاحاً''. (المصدر السابق)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: **هذا حديث ليس بإسناده بأس، ولكن لا نعرف وجه هذا الحديث.**

عبد اللہ بن عمرو کی روایت کی اسناد میں اگر چہ شک ہے؛ لیکن اصول شرع کے موافق

ہے، اس لیے کہ زوجین میں سے کسی ایک کا اسلام اور دوسرے کا اپنے دین وشرک پر باقی رہنا، بقاء نکاح کے منافی ہے، چناں چہ اگر شوہر نے ایک زمانہ طویل کے بعد اسلام قبول کیا، تو عورت کا عود اس کی طرف تجدید نکاح کے ذریعہ قواعد شرع کے موافق ہے، یہی وجہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی روایت باوجود ضعفِ اسناد کے قبول کی گئی اور عبداللہ بن عباس کی روایت باوجود صحت اسناد کے متروک ہوئی، کیوں کہ وہ شریعت کے عام اور متفق علیہ اصول کے خلاف ہے۔ (معاییر الحنفیۃ :۱۷-۷۹)

حدیث ضعیف پر عمل:

یہ بات گزر چکی ہے کہ احناف نص قوی کے نہ ہونے کی صورت میں حدیث ضعیف کو قیاس ورائے پر ترجیح دیتے ہیں، چناں چہ حدیث ضعیف پر عمل کے سلسلے میں متعدد اقوال ہیں:

(۱) مطلقاً عمل نہیں کیا جائے گا، چاہے احکام شرعیہ ہو، ترغیب وترہیب ہو یا فضائل اعمال سے متعلق ہو، یہی یحییٰ بن معینؒ (م:۲۳۳ھ)، ابن العربیؒ (م:۵۴۳ھ)، ابن حزم ظاہریؒ (م:۴۵٦ھ) کا مذہب ہے۔

(۲) باب میں نص قوی کے نہ ہونے کی صورت میں عمل کیا جائے گا، یہ امام اعظم اور امام مالک کا مذہب ہے۔

(۳) فضائل اعمال، مواعظ وقصص، اخبار السیرۃ، ترغیب وترہیب میں حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا، اس کی اسناد وروایت میں تساہل کے ساتھ ضعف بیان کیے بغیر، یہی اکثر علماء کی رائے ہے، رہی بات عقائد واحکام شرعیہ کی، تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اسناد وروایت میں ضعف بیان کیے بغیر تساہل جائز نہیں ہے۔ (لمحات فی اصول الحدیث:۱۹۱-۱۹۹)

حدیث ضعیف پر عمل کی شرطیں:

(۱) ضعف شدید نہ ہو، حافظ ابوسعید العلائیؒ (م:۷۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ اس شرط پر اتفاق ہے۔

(۲) وہ دین کی کسی اصل عام کے تحت داخل ہو۔

(۳) اس پر عمل کے وقت اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھا جائے، بلکہ احتیاط کا اعتقاد رکھے۔

علامہ علاء الدین حصکفیؒ (م:۱۰۷۲ھ) ''درمختار'' میں فرماتے ہیں: "شرط العمل بالحديث الضعيف: عدم شدة ضعفه، وأن يدخل تحت أصل عام، وأن لا يعتقد سنية ذلك الحديث". (درمختار مع ردالمحتار: ۸۷/۱)

علامہ ابن عابدین شامیؒ (م:۱۲۵۲ھ) اس پر تعلیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں: شديد الضعف هو الذي لا يخلو طريق من طرقه عن كذاب أو متهم بالكذب".

(حوالہ بالا) (معاییر الحنفیہ: ۷۹-۷۱)

مولانا عبدالحي رحمۃ اللہ علیہ (م:۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: اس مقام پر واقعی اور سچی بات یہ ہے کہ جب کسی بھی کام کا جواز یا استحباب کسی خاص حدیث صحیح سے ثابت نہ ہو اور اس موضوع پر کوئی حدیث ضعیف آجائے؛ لیکن اس کا ضعف شدید نہ ہو، تو اس سے جواز واستحباب ثابت ہوسکتا ہے؛ بشرطیکہ اس کام کی کوئی اصل شریعت میں موجود ہو اور یہ کام اصل شرعیہ اور دلائل صحیحہ کے منافی نہ ہو۔ (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۵۵)

ملحوظہ: بعض ائمہ نے احادیث ضعیفہ پر عمل کی گنجائش سے اصطلاحی ضعیف حدیث

مراد لی ہے، جب کہ محمد عوامہ نے اس سے مراد ضعیف متوسط اور قریب الحسن روایت مراد لی

ہے۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۳)

امام احمد بغیر کسی تفصیل کے حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے کے قائل ہیں، یا زیادہ سے زیادہ ضعفِ شدیدہ یا تعارض سے خالی ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور احناف مزید کچھ اس طرح کی قیود لگاتے ہیں، جس کے بعد حدیث محض ضعیف نہ رہ جائے، بلکہ حسن لغیرہ کے دائرہ میں داخل ہو جائے۔

تلقی بالقبول: اس سے بھی حدیث ضعیف راجح ہوتی ہے، اور حدیث کم از کم حسن کا درجہ حاصل کر کے قابل استدلال بن جاتی ہے، جب کہ فی نفسہ اس روایت میں ضعف ہو، ایسی ضعیف روایت جسے تلقی حاصل ہے، اسے قابل استدلال سمجھا جائے گا، اور فنی لحاظ سے ایسی روایت کو کم از کم حسن کا درجہ دیا جائے گا؛ لیکن ایسی روایت قابل استدلال بن جانے کے بعد ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسائل کے اخذ واستنباط یا تخریج وتفریع میں جس طرح دیگر صحیح روایتوں میں تحقیق اور بحث ونظر کے بعد علت تلاش کی جاتی ہے اور اس کی تعیین کی جاتی ہے، پھر اس علت کو بنیاد اور مدار بنا کر دوسرے مسائل مستنبط کیے جاتے ہیں، اس طرح حدیث ضعیف تلقی بالقبول میں بھی کسی ایک مسئلہ میں مستدل بنانے کے بعد علت قدر مشترک معلوم کی جائے گی، پھر اس پر دوسرے احکام و مسائل کی بنیاد رکھی جائے گی؟

فقہ حنفی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء احناف حدیث ضعیف متلقی بالقبول میں صرف منصوص مسئلہ پر اکتفاء نہیں کرتے، بلکہ اس پر دوسرے مسائل بھی متفرع کرتے ہیں، مثلا **طلاق الأمة تطليقتان**. مسئلہ ہے کہ باندی کو دو طلاق دی جا سکتی ہے، احناف نے اس

روایت سے دوسرا نتیجہ یہ اخذ کیا کہ طلاق میں اعتبار عورتوں کا ہوتا ہے، مردوں کا نہیں، اس لیے اگر عورت باندی ہو اور شوہر آزاد، تو شوہر دو ہی طلاق دے سکتا ہے اور اگر عورت آزاد اور مرد غلام تو آزاد بیوی کو تین طلاق دے سکتا ہے۔

ضعیف روایات کا درجہ شواہد اور توابع کا ہے۔

اگر ایک مسئلہ امام اعظم کے یہاں سنت سے ان کے دور میں ثابت ہے، جبکہ امام ذہبی کی تصریح کے مطابق "السنن مشھورۃ والبدع مکبوبۃ" کہ سنتیں معاشرے میں عام ہیں تو پھر ان احادیثِ ضعیفہ کی حیثیت امام اعظم کے یہاں صرف توابع اور شواہد کی ہوگی، حافظ محمد بن الوزیر فرماتے ہیں:

امام اعظم نے ضعفاء سے جو روایت لی ہے، ان کا درجہ شواہد اور متابعات کا ہے، ورنہ نفس مسئلہ تو قرآنی آیات کے عموم، سنت یا قیاس سے ثابت ہے، ثابت شدہ مسائل کے لیے ان روایات کو بطور شواہد پیش فرمایا ہے، یہی طرزِ عمل امام مالک کا بھی ہے، چناں چہ امام موصوف نے عبدالکریم بن ابی المخارق البصری کی روایت سے استدلال کیا ہے، حافظ ابن عبدالبر "التمہید" میں رقمطراز ہیں: عبدالکریم کا مجروح ہونا اتفاقی ہے، ایسے ہی امام شعبہ نے باوجود جلالتِ قدر کے ابان بن ابی عیاش سے روایت لی ہے؛ حالاں کہ موصوف نے خود ابان کی پوزیشن یہ بیان کی ہے کہ ابان کی روایت کے مقابلہ میں مجھے گدھے کا پیشاب پی لینا گوارا ہے۔ امام سفیان ثوری نے بعض لوگوں کے بارے میں یہ فیصلہ کیا تھا کہ ان سے روایت نہ لی جائے اور جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ تو ان سے روایت لیتے ہیں؟ تو فرمایا:

میں ان ہی احادیث کی ان سے روایت کرتا ہوں، جن سے میں خود واقف ہوں، امام مسلم کی صحیح کو اٹھا کر دیکھیے، وہ گاہ گاہ علو اسناد کی خاطر صحیح سند کو چھوڑ کر نسبتاً ضعیف سند سے روایت لیتے ہیں، یہ اس بات کا کھلا ثبوت ہے کہ علم حدیث کے فن کاروں کا ضعفاء سے روایت لینا نا آشنائے فن ہونے کی نہیں بلکہ امام فن ہونے کی علامت ہے۔ (الروض الباسم: ۱/ ۱۶۹)

مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اس بنیاد پر امام اعظم کو نا آشنائے فن قرار دیتے ہیں، وہ خود علم حدیث کی گہرایوں سے نا آشنا ہیں، اگر ان کو فنی واقفیت ہوتی، تو ان کی زبانِ حکم پر ایسی غیر ذمہ دارانہ بات ہرگز نہ آتی۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۲۸۷-۲۸۸)

ساتواں باب

محلِ خبر کا بیان

[مبحث اول]

خبر واحد حدود میں معتبر ہے؟

جب یہ بات معلوم ہوچکی کہ خبر واحد موجب عمل ہے، اس میں اور حدود وکفارات وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے، چناں چہ جس طرح خبر واحد دوسری جگہ معتبر ہے، اس طرح حدود وکفارات میں بھی معتبر ہے، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف نیز جصاص کا پسندیدہ مذہب یہی ہے۔ یہی ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، ملا علی قاری (م:۱۰۱۴ھ)، بحر العلوم (م:۱۲۲۵ھ) اور ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) وغیرہ سے منقول ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۵، توضیح المبانی: ۱/۳۳۱، فواتح الرحموت: ۲/۱۶۸، ۱۶۹، انوار الحلک: ۹: ۶۴۹، التحریر: ۷/۳۳)

لیکن دوسری طرف بعض حنفیہ - جن میں امام کرخیؒ (م:۳۴۰ھ) امام بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ)، صدر الشریعۃ (م:۷۴۷ھ) اور ابن ملک وغیرہ شامل ہیں - فرماتے ہیں کہ خبر واحد، حدود میں حجت نہیں۔

(کشف الاسرار: ۳/۲۸، اصول سرخسی: ۱/۲۵۰)

پہلی رائے، اکثر ائمہ احناف کا مذہب ہے، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) نے "کشف الاسرار" میں یہی بات ذکر فرمائی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں: **"ذهب جمهور العلماء إلى أن إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز، وهكذا نقل عن أبي يوسف - رحمه الله - في الأمالي، وهو اختيار أبي بكر الجصاص وأكثر أصحابنا"**. (کشف الاسرار: ۳/۵۹)

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے:

امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی قول صراحۃً مروی نہیں ہے، اس لیے ائمہ

احناف، امام ابوحنیفہ کا قول بیان کرنے میں مختلف ہیں:

(۱) علامہ بزدوی فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خبر واحد حدود میں معتبر نہیں ہے، یہی صدر الشریعہ الاصغر (م:۷۴۷ھ) اور علامہ حصکفیؒ (م:۱۰۷۲ھ) کی رائے ہے۔

(اصول بزدوی:۱۸۱، التوضیح:۲/۷۳، إفاضة الانوار:۱۸۷)

(۲) علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ بابرتی (م:۷۸۶ھ) اور علامہ فناری (م:۸۸۶ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک خبر واحد حدود میں معتبر ہے۔

علامہ بزدوی کی دلیل:

علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ) وغیرہم کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ (م:۱۵۰ھ) ابن عباس کی خبر سے لوطی کے حق میں حد کو واجب قرار دیتے ہیں، روایت کے الفاظ یہ ہیں: **عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "من وجدتموه يعمل عمل لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول".** (سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب في من عمل عمل قوم لوط)

دلیل عبدالعزیز بخاری:

علامہ عبدالعزیز بخاری وغیرہ نے دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے۔

(۱) عن ابن المسيب أن عمر بن الخطاب قتل نفرا- خمسة أو سبعة- برجل قتل غيلة، وقال: "لو تمالأ أهل صنعاء لقتلتهم به." (موطا محمد: باب النفر يجتمعون على قتل واحد، نصب الراية: ۴/ ۳۵۳، ۳۵۴)

امام محمدؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: **"وبهذا نأخذ: إن قتل سبعة أو أكثر من ذلك رجلا عمدًا قتل غيلة ضربوه بأسيافهم حتى قتلوه قتلوا به. وهو قول أبي حنيفة**

ولعامة من فقهائنا رحمه الله".

امام محمدؒ نے اپنا اور اپنے شیخ امام ابوحنیفہ اور عام فقہاء کے اقوال کی صراحت فرمائی کہ یہ حضرات خبر واحد کے حدود میں معتبر ہونے کے قائل ہیں، حالاں کہ روایت مرفوع نہیں ہے، اس کے باوجود خبر واحد سے حد ثابت ہو رہی ہے۔

(۲) عبدالرحمن البَلْيَماني أنّ رجلاً من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة، فرفع ذلك إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "أنا أحق من أوفى بذمته، ثم أمر به فقتل". (مسند أبي حنيفة: ۲۴۸ (۱۴۳)، السنن الكبرى للبيهقي: ۸/۳۰، المراسيل لأبي داود، كتاب الديات، باب المسلم يقاد من الكافر إذا قتله غيلة)

حنفیہ اس خبر مرسل سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب خبر مرسل سے حد ثابت ہوتی ہے، تو وہ روایت جو مسنداً نبی کریم ﷺ سے مروی ہو، اس سے بدرجہ اولی حد ثابت ہوگی۔

قول راجح: علامہ عبدالعزیز بخاری وغیرہ کی رائے کہ خبر واحد سے حد ثابت ہوتی ہے یہی راجح ہے اور جن دو روایتوں کو انہوں نے استدلال میں پیش فرمایا ہے وہ صریح ہے کہ امام ابوحنیفہ خبر واحد کو حدود میں معتبر مانتے تھے۔

بعض حنفیہ نے حدیث حد لوطی (جو پیچھے گزر چکی) کی یہ کہہ کر تردید کی ہے کہ صحابہ نے اس حدیث سے اعراض کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ یہ سیاست یا مستحل پر محمول ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۶۱)

سبب اختلاف یہ ہے کہ خبر واحد میں شبہ کذب ہے، تو وہ حضرات جو خبر واحد کو حدود

میں حجت نہیں مانتے، انہوں نے اس شبہ کو بنیاد بناتے ہوئے کہا کہ ''حدود'' شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: **"ادرؤوا الحدود بالشبهات"**. (ابن ماجہ: برقم: ۲۵۴۵) لہذا اس کا اثبات ایسی چیز سے جائز نہیں، جس میں شبہ ہو، جیسے اس کا اثبات قیاس سے جائز نہیں ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول سرخسی: ۱/ ۲۵۰، اصول بزدوی: ۱۸۱)

بعض حنفیہ نے **"ادروؤا الحدود بالشبهات"** سے استدلال کیا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے؛ اس لیے کہ جب قصاص خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے، تو اس سے حد بھی ثابت ہوگی، ان دونوں کے مابین اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں۔

وہ حضرات جو خبر واحد کو حدود میں معتبر مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حد کا تعلق شرائع سے ہے، دیگر شرائع کی طرح اس کا اثبات بھی خبر واحد سے جائز ہے، اور خبر واحد میں شبہ کا تحقق اس باب میں اس کے قبول کرنے سے مانع نہیں ہے۔

(کنز الوصول: ۱۸۱، اصول سرخسی: ۱/ ۲۵۰)

خبر واحد کے حدود میں معتبر ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، اور امام رازی وغیرہ نے اس اصل کی موافقت کی ہے اور انہوں نے خبر واحد کو حدود میں معتبر مانا ہے اور اس کو ابن الہمام نے ''التحریر'' میں راجح قرار دیا ہے۔

(التحریر: ۳۷)

آٹھواں باب

نفس خبر کا بیان

[مبحث اول]

طرق التحمل والأداء:

حنفیہ کلام علی السنۃ کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) طرق الاتصال برسول اللّٰہ.

(۲) الانقطاع الظاھر والباطن.

(۳) محل الخبر.

(۴) الخبر.

شروع کی تین قسموں سے متعلق بحث گزر چکی، اور قسم اخیر: خبر ہے، جس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ ہے کہ جو نفس خبر سے متعلق ہو۔

(۲) وہ جو معنیٔ خبر سے متعلق ہو۔

نفس خبر کے تین اطراف ہیں: (۱) طرف السماع (۲) طرف الحفظ (۳) طرف الاداء یا طرف التبلیغ۔

طرف التحمل (السماع):

حنفیہ طرف التحمل کو طرف السماع سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) عزیمت، (۲) رخصت۔ (حنفیہ کی یہ خاص تقسیم ہے)

عزیمت: وہ طرف التحمل ہے، جس میں سماع ہو۔

رخصت: وہ طرف التحمل ہے، جس میں سماع نہ ہو۔

عزیمت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) السماع من الشیخ.

(۲) القراءة علی الشیخ.

(۳) الکتابة.

(۴) الرسالة.

حنفیہ شروع کی دو قسموں کو خالص عزیمت شمار کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں میں سماع حقیقی ہے، اور اخیری دونوں قسمیں پہلی دونوں قسموں سے مختلف ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں میں رخصت کا کچھ شبہ موجود ہے۔

رخصت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الإجازة (۲) المناولة. (کشف الاسرار: ۳۸/۲، التوضیح علی التلویح: ۲۳/۲)

اقسام عزیمت کی تشریح:

(۱) السماع من الشیخ:

کیفیت: استاذ اپنی زبان سے حدیث کے الفاظ کہے، خواہ یادداشت سے یا کتاب دیکھ کر، اور مستفیدین سنے، خواہ لکھیں یا نہ لکھیں۔

(تدریب الراوی: ۸/۲، علوم الحدیث: ۱۳۲، فتح المغیث: ۱۵۵/۲)

(۲) القراءة علی الشیخ:

کیفیت: کسی محدث کی روایت کردہ احادیث کو اس کے سامنے پڑھا جائے اور وہ خود سن کر تصدیق وتصویب کرے، خواہ زبانی پڑھا جائے یا کتاب سے اور خود طالب علم

پڑھے یا دوسرا کوئی، اور خواہ محدث بھی پڑھنے والے کے ساتھ زبانی پڑھتا رہے یا یہ کہ کتاب لے کر وہ خود، یا کوئی معتمد مقابلہ کرتا رہے۔

ان دونوں قسموں سے دو مسئلے متعلق ہیں:

(۱) وہ الفاظ، جو ان دونوں قسموں میں استعمال کیے جاتے ہیں۔

(۲) قراءۃ علی الشیخ اور قراءۃ الشیخ ان دونوں میں افضل کون ہے؟

[۱] دونوں قسموں میں طالب کے لیے جائز ہے کہ کہے **"حدثني"**، **"أخبرني"** اور **"سمعت"**. لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ: شیخ کا اقرار قراءت کے درجہ میں ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں قسموں میں مختار مذہب یہ ہے کہ راوی بہ وقت اداء **"حدثنا فلان"** کہے۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۴۲، اصول سرخسی: ۱/ ۳۸۲، الکافی: ۳/ ۱۳۴۱)

امام ابوجعفر الطحاوی، حافظ ابن أبي العوام، ابن عبدالبر، خطیب بغدادی أبوقطن سے روایت کرتے ہیں: أبوقطن فرماتے ہیں: مجھ سے امام ابوحنیفہ نے کہا کہ میرے سامنے پڑھ اور تو کہہ **"حدثني"** اسی طرح امام مالک بن انس نے مجھ سے کہا۔

(التسویۃ بین حدثنا وأخبرنا: ۳۰۲، جامع بیان العلم وفضلہ: ۲/ ۱۶۵، الکفایۃ: ۲/ ۲۵۹)

ابوعاصم النبیل سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے مالک بن انس، ابن جریج سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو شیخ کے سامنے قراءت کرے تو وہ **"حدثنا فلان"** کہے گا؟ تو انہوں نے فرمایا: جی ہاں۔

(المحدث الفاصل: ۴۳۲، الکفایۃ: ۲/ ۲۵۸)

حافظ موفق أحمد المکی "مناقب" میں عن عبدالعزیز بن خالد الصنعانی روایت کرتے

ہیں، کہ میں نے ابو حنیفہ کی کتب ان کے سامنے پڑھی، میں نے کہا کہ میں یہ کتب آپ سے روایت کرسکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: جی ہاں، میں نے کہا میں یہ کہہ کر روایت کروں گا کہ "سمعت أبا حنيفة يقول" آپ نے فرمایا: جی ہاں، پھر آپ نے فرمایا کہ کہہ "حدثني" أخبرني" سب ایک ہے۔ (مناقب: ۱/۱۴۱)

عبداللہ بن مبارک (م: ۱۸۱ھ)، مکافی بن عمران اور خارجہ نے امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) سے اسی طرح روایت کی ہے۔ (الکفایۃ: ۲/۲۵۱)

خطیب بغدادی (م: ۴۶۳ھ) نے بواسطۂ امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) بھی یہی روایت نقل کی ہے۔ (الکفایۃ: ۲/۲۷۹)

متاخرین ائمہ احناف نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ "حدثنا"، "أخبرنا" اور "سمعت" یہ تمام الفاظ قرأۃ علی الشیخ میں جائز ہیں۔

(الفصول: ۲/ ۶۲، اصول بزدوی: ۱۸۳، اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۵-۳۷۶)

محدثین کے نزدیک الفاظ نقل واداء:

قرأۃ الشیخ کی صورت میں عامۃً دو الفاظ استعمال ہوتے ہیں: "سمعت"، "حدثني" یا "حدثنا" اور قرأۃ علی الشیخ کی صورت میں (۱): احوط: ایسے الفاظ جو شیخ کے سامنے پڑھے جانے کے مفہوم کو ادا کردے، مثلاً "قرأت على فلان" یا قرئ عليه وأنا أسمع" (۲)- جائز: وہ تمام الفاظ، جن سے اس صورت میں سننے کا مفہوم ادا ہوسکے۔ (۳)- رائج: اکثر محدثین کے یہاں رائج اور معمول بہ "أخبرني" یا "أخبرنا" ہے۔

(تدریب الراوی: ۲/ ۱۲)

[۲] قراءۃ الشیخ اور قراءۃ علی الشیخ میں کون افضل ہے؟

اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(۱) امام بخاری (م:۲۵۶ھ)، امام مالک (م:۱۷۹ھ) اور اکثر علماء حجاز و کوفہ اور اکثر محدثین کے نزدیک دونوں برابر ہے، یہی حنفیہ میں سے ابن الساعاتی (م:۶۰۴ھ) اور ملا علی قاری (م:۱۰۱۴ھ) کا مذہب ہے۔

(۲) علماء مشرق و خراسان کے نزدیک قراءۃ الشیخ راجح ہے، اس کو عمرو بن الصلاح (م:۶۴۲ھ) نے راجح قرار دیا ہے۔ ابوبکر جصاص، سرخسی اور علامہ عبدالعزیز بخاری کا یہی مذہب ہے۔ (الفصول: ۲/ ۶۲، اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۵-۳۷۶، کشف الأسرار: ۳/ ۸۱-۸۲)

(۳) امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) اور ابن ابی ذئب (م:۱۵۹ھ) نیز امام مالک (م:۱۷۹ھ) (ایک روایت کے مطابق) سے منقول ہے کہ قراءۃ علی الشیخ راجح ہے۔

(اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۱، توضیح المبانی: ۳۳۵، نہایۃ الوصول: ۱۷۱، الکفایۃ ص: ۲۲۲)

سمع سے غفلت برتنا:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ آدمی جو مجلس سمع میں حاضر ہو اور قاری کی قراءت کے علاوہ کسی دوسری کتاب کی قراءت میں مشغول ہو گیا، یا کسی دوسری چیز کے لکھنے میں مشغول ہو گیا، یا کسی لہو و لعب میں مشغول ہو گیا، تو اس کے سمع کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح غفلت یا نیند کی بناء پر سمع سے غفلت برتی، تو اس کے سمع کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر سہو و غفلت اتنی مقدار میں ہو، جس سے بچنا ناممکن ہے تو ضرورۃً اس کو معفو عنہ قرار دیا جائے گا۔

(اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، کشف الاسرار: ۳/ ۴۸)

[۳] الکتابۃ:

کیفیت: کوئی محدث اپنی سنی ہوئی احادیث کسی موجود یا غائب کے لیے لکھ کر یا لکھوا کر دے اور اس میں اس بات کا تذکرہ کرے کہ مجھے فلاں نے ان کو فلاں نے الخ بیان کیا ہے، اس کے بعد کہے: جب میری یہ تحریر تیرے پاس پہنچے اور اس میں لکھی ہوئی چیزوں کو تو سمجھ لے، تو میری طرف سے تجھ کو بیان کرنے کی اجازت ہے۔

[۴] الرسالۃ:

کیفیت: محدث اپنے قاصد سے کہے کہ میری جانب سے فلاں کو یہ خبر پہنچا دو کہ مجھ سے حدیث فلاں ابن فلاں نے بیان کی، اور اپنی سند کا ذکر کرے، اس کے بعد کہے کہ جب تیرے پاس میرا خط پہنچے، تو میری طرف سے تجھ کو اس سند کے ساتھ بیان کرنے کی اجازت ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۶، کشف الاسرار: ۳/ ۴۱)

حنفیہ اس کی صحت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: کتاب و رسالت غائب کی طرف سے حاضر کے لیے شرعا اور عرفا خطاب کے درجہ میں ہے۔

(اُصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، کشف الاسرار: ۳/ ۴۳)

کتابت و رسالت میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کتابت و رسالت مع اجازت۔ (۲) کتابت و رسالت بلا اجازت

کتابت و رسالت مع اجازت: تحریر کے ساتھ یہ کہنا یا لکھنا کہ میں نے جو کچھ لکھ کر تمہیں دیا اور بھیجا ہے، اس کی روایت کی تم کو اجازت ہے۔

کتابت و رسالت بلا اجازت: جس کے ساتھ روایت کی اجازت کا تذکرہ نہ ہو۔

ان دونوں قسموں سے تین مسائل متعلق ہے:

(۱) حنفیہ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا کتابت یا رسالت سے حاصل شدہ روایت کی صحت کے لیے، اذن و اجازت کا صراحۃً ذکر بھی شرط ہے؟

ائمہ احناف فرماتے ہیں کہ: صحیح یہ ہے کہ صراحۃً اذن شرط نہیں ہے؛ بلکہ ضمناً اجازت واذن کافی ہے، یعنی قاصد و خط کا ارسال کافی ہے۔ چناں چہ قاصد اور خط کے ارسال کے معنی یہ ہیں کہ اس کی طرف سے روایت کی اجازت ہے۔

یہی علامہ ابن الہمام (م:۸۶۱ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ بابرتی (م:۷۸۶ھ)، ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م:۱۳۰۴ھ) اور علامہ شبیر احمد عثمانی (م:۱۳۶۹ھ) وغیرہم کا مذہب ہے۔ (التحریر: ۳۳۹، کشف الاسرار: ۳/ ۸۳، التقریر: ۲/ ۳۴۰، قفوالاثر: ۱۱۰، ظفر الامانی: ۵۲۲، مقدمۃ فتح الملہم: ۱/ ۱۶۱)

(۲) کیا صحت مکاتبت کے لیے بینہ [گواہ] شرط ہے؟:

حنفیہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں:

(۱) صحتِ مکاتبہ و مراسلہ کے لیے شرعی گواہوں کی شرط ہے، جیسا کہ کتاب القاضی الی القاضی میں شرط ہے، قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ)، ابن ملک (م:۸۵۴ھ) اور ملا جیون (م:۱۱۳۰ھ) نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (تقویم الادلۃ: ۱۹۱، اصول بزدوی: ۱۸۳، شرح المنار: ۶۵۵، المنار: ۲/ ۶۴، نور الانوار ۲/ ۶۴)

(۲) جمہور ائمہ احناف فرماتے ہیں کہ بینہ شرط نہیں ہے؛ بس اس قدر کافی ہے کہ مکتوب الیہ کاتب کے خط کو پہچانتا ہو۔ ابوبکر الجصاص (م:۳۷۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری

(م: ۷۳۰ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۶۹ھ) نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (الفصول: ۲/ ۶۲، کشف الاسرار، ۳/ ۸۴، قفو الاثر: ۱۱۳، ظفر الامانی: ۵۲۳، مبادئ علم الحدیث: ۵۰۴)

مذہب راجح:

مذہب راجح متاخرین علماء احناف کا ہے کہ، صحت مکاتبہ و مراسلہ کے لیے بینہ شرط نہیں ہے، یہی اکثر محدثین کا مذہب ہے، جنہوں نے بینہ کی شرط کو ضروری قرار دیا، ان کا قول ضعیف ہے، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) نے فرمایا:

"ومنهم من شرط ذلك، بناءً على ما اشتهر : الخطّ يُشبه الخطّ وهو ضعيف، فإن الالتباس نادر، كذا ذكره ابن الصلاح. (ظفر الأماني: ۵۳۸)

(۳) وہ الفاظ جس کا استعمال کتابت و رسالت میں جائز ہے:

طالب ان دونوں قسموں میں کہے: كتب إلي فلان یا أرسل إلي فلان یا أخبرني مكاتبة ؛لیکن حنفیہ کے نزدیک مختار و پسندیدہ مکاتبہ و مراسلہ میں یہ ہے کہ بوقت اداء: "أخبرنا"، کہے، نہ کہ "حدثنا"؛ کیوں کہ تحدیث "مشافہہ حدیث کی روایت" کے ساتھ خاص ہے، اور مکاتبہ و مراسلہ میں مشافہ نہیں پایا جاتا، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) "زیادات" میں فرماتے ہیں کہ: جب کسی شیخ نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے راز کو بیان نہیں کرے گا، چناں چہ اس نے اس کو لکھا یا کسی قاصد کو بھیجا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اور اگر بالمشافہ تکلم کیا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر قسم کھائی کہ وہ کسی کو خبر نہیں کرے گا؛ پھر اس کو لکھا یا قاصد بھیجا، بہر صورت حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ یہ تکلم کے قائم مقام ہے۔

(۱) محدثین کے نزدیک الفاظ اداء: وہ تمام الفاظ جو صراحت کے ساتھ اس صورت میں پر دلالت کریں۔

(۲) جائز: سننے اور پڑھنے پر دلالت کرنے والے وہ تمام الفاظ، جن کے ساتھ کتابت کی قید لگی ہو۔ (تدریب الراوی: ۲/ ۵۵-۵۸)

حنفیہ کے نزدیک "أخبرنا" اور "حدثنا" میں فرق ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ہمیں اپنی کتاب اور اپنے رسول کے ذریعہ اعزاز بخشا، کسی کے لیے "حدثني الله" یا "كلمني الله" کہنا جائز نہیں ہے، یہ حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "وكلّم الله موسى تكليماً۔" البتہ أخبرنا الله بكذا، یا أنبأنا اور نبّأنا کہنا جائز ہے۔ امام ابوبکر رازی (م: ۳۷۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) اور ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) وغیرہم نے اسی طرح استدلال ذکر فرمایا ہے؛ لہٰذا پہلی دوصورتوں میں "حدثنا" پسندیدہ ہے، اور اخیری دوصورتوں میں "أخبرنا" (الفصول: ۲/ ۶۲، تقویم الادلۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۳، ۱۸۵، اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، التحریر: ۳۴۰)

مکاتبہ مناولہ پر مقدم ہے:

حنفیہ "مکاتبہ" کو "مناولہ" پر مقدم کرتے ہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ "مکاتبہ" اقسام عزیمت میں سے ہے، اور "مناولہ" اقسام رخصت میں سے۔ علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) اس کی علت یہ بیان فرماتے ہیں کہ: کتابت ورسالت، خطاب کی مانند ہے، اور دونوں باب العزیمت کی قبیل سے ہے، برخلاف حاضر کے حق میں مناولہ اور اجازت، اس لیے کہ اصل اس کے حق میں خطاب ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان

دونوں طریقوں سے حاضرین کو تبلیغ کی دعوت پیش کی ہو، چناں چہ وہ دونوں: مناولہ اور اجازت، مثل خطاب نہیں ہے، ہاں ہم نے ان کو ضرورتاً جائز قرار دیا ہے، چناں چہ وہ دونوں باب رخصت کی قبیل سے ہے نہ کہ باب العزیمۃ کی قبیل سے۔ (کشف الاسرار: ۲/۴۲)

محدثین مکاتبہ اور مناولہ- جو مقرون بالا جازۃ ہو- کے مابین باعتبار صحت وقوت کے مساوات کے قائل ہیں۔ (علوم الحدیث: ۱۷۴، تدریب الراوی: ۲/۵۵، فتح المغیث: ۲/۳)

اقسام رخصت کی تشریح:

(۱) اجازت:

کیفیت: استاذ ومحدث اپنے شاگرد سے کہے کہ میں تم کو اپنے واسطے سے فلاں کتاب، یا فلاں حدیث کی روایت کی اجازت دیتا ہوں۔ (علوم الحدیث: ۱۶۳، تدریب: ۲/۴۲)

انواع: اس کی بہت سی صورتیں ہیں: (۱) یہ کہ کسی معین ومخصوص آدمی کو معین و مخصوص کتاب کی احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے۔(۲) کسی متعین یا غیر متعین آدمی کو اپنی تمام روایات یا چند غیر متعین روایات کی اجازت دی جائے۔(۳) غیر موجود کو اجازت دی جائے، خواہ موجود کا تابع بنا کر کہ فلاں اور اس کی اولاد کو اجازت دیتا ہوں یا مستقلا کہ فلاں کی اولاد کو اجازت دیتا ہوں۔

حکم:

جمہور محدثین کے نزدیک صحیح اور معمول بہ ”پہلی صورت“ ہے، بعض محدثین اور (ایک روایت کے مطابق) امام شافعی نیز ائمہ احناف میں سے ابوطاہر الدباس کا اس میں اختلاف ہے۔

تمام حنفیہ اجازت خاصہ معینہ کی صحت کے قائل ہیں؛ لیکن شرط یہ ہے کہ مجیز خط میں موجود چیزوں کو جانتا اور پہچانتا ہو اور مُجاز لہ اس کو سمجھتا ہو اور وہ ضابط ہو۔

اگر مُجاز لہ کتاب میں موجود چیزوں کی سمجھتا نہیں ہے، تو اس صورت میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) اور امام محمد (م: ۱۸۹ھ) فرماتے ہیں کہ اجازت صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک صحتِ اجازت کے لیے کتاب میں موجود چیزوں کا علم ضروری ہے، اور امام ابویوسف (م: ۱۸۲ھ) کے نزدیک اجازت صحیح ہے۔ (قفوالاثر: ۱۰۹)

اختلاف کی اصل بنیاد "کتاب القاضی اِلی القاضی" والا مسئلہ ہے، طرفین کے نزدیک کتاب میں موجود چیز کا علم شرط ہے اور امام ابویوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

(تقویم الادلۃ: ۱۹۲، التحریر: ۳۴۰، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۸۲، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۲۷)

ترجیح کے سلسلے میں متاخرین مختلف ہیں: (۱) ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) اور ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) وغیرہ نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے کو اختیار کیا ہے۔

(الفصول: ۲/ ۶۳، تقویم الادلۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۵، نہایۃ الوصول: ۱۷۲)

محققین متاخرین احناف، علامہ تفتازانی (م: ۷۹۱ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ملا بہاری (م: ۱۱۱۹ھ) اور علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے امام ابویوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (التلویح: ۲/ ۳۰، التحریر: ۳۴۰، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۸۱-۲۸۲، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۲، ظفر الامانی: ۵۱۴-۵۱۵)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ مجاز لہ جب خط میں موجود چیزوں کو نہ جانتا ہو، تو ائمہ ثلاثہ: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابویوسف کے

نزدیک بھی اجازت صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام ابو یوسف نے کتاب القاضی إلی القاضی والے مسئلہ میں جو اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، وہ ضرورت کی بنیاد پر ہے- اور وہ بھید اور اسرار پر مشتمل ہونا ہے، کاتب ومکتوب إلیہ یہ نہیں چاہتے ہیں کہ ان دونوں کے علاوہ کوئی دوسرا اس پر مطلع ہو، اور یہ ضرورت احادیث رسول میں نہیں پائی جاتی؛ لہٰذا امام ابو یوسف (م:۱۸۲ھ) کے نزدیک بھی یہ جائز نہیں ہوگا۔ (اصول سرخسی:۱/ ۲۸۳، کشف الاسرار:۳/ ۴۳)

اس کی تائید امام جصاص (م:۳۰۷ھ) کے کلام سے بھی ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: جب راوی اور سامع اس [رسالہ و کتاب] میں موجود چیزوں کو نہ جانتے ہوں، تو ہمارے اصحاب کے مذہب کے مطابق اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ **"أخبرني فلان بذلك"** کہے۔ (الفصول:۲/ ۶۳)

علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ بابرتی (م:۷۸۶ھ)، ابن ملک (م:۸۵۴ھ) اور بحر العلوم (م:۱۲۲۵ھ) وغیرہم نے علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) کی تائید کی ہے۔ (کشف الاسرار:۲/ ۶۸، ۶۹، ۳/ ۹۵-۹۶، التقریر:۴/ ۳۴۹، شرح المنار:۶۵۶، فواتح الرحموت:۱۸۵)

علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ) نے دونوں احتمال کا ذکر فرمایا ہے؛ لیکن کوئی راجح قول ذکر نہیں فرمایا۔ (کنز الوصول:۱۸۵)

لیکن ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) فرماتے ہیں: کہ علامہ سرخسی نے امام ابو یوسف کے مذہبِ عدم جواز کی جو توضیح وتشریح کی ہے، محل نظر ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: التحریر:۳۴۰)

ابن امیر حاج، ملا بہاری، اور امیر پاشا نے ابن الہمام کی تائید کی ہے۔

(مسلم الثبوت:۲/ ۱۲۸، تیسیر التحریر:۳/ ۹۴)

محدثین اس [کتاب و رسالہ میں موجود روایت کے علم] کو مستحسن شمار کرتے ہیں اور اس کی اجازت کے لیے کوئی شرط نہیں لگاتے، جب کہ حنفیہ بھی اجازت خاصہ معینہ کو صحیح قرار دیتے ہیں؛ لیکن شرط یہ ہے کہ مجیز و مستجیز دونوں اس کو جانتے اور سمجھتے ہوں، رہی بات اجازت کی بقیہ انواع کی، مثلاً اجازت غیر معین، یا اجازت للمجہول، یا اجازت للمعدوم، حنفیہ اس کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

(۲) مناولہ:

کسی شیخ و محدث کا اپنے شاگرد کو اپنی کوئی تحریر یا کتاب عطا کرنا۔

انواع و احکام: مناولہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مناولہ مع اجازت۔ (۲) مناولہ بلا اجازت۔

مناولہ مع اجازت: محدث کا طالب علم کو اپنی کوئی تحریر، نوشتہ و کتاب یہ کہہ کر دے کہ یہ میری فلاں سے نقل کردہ روایات ہیں، تم ان کو میرے واسطہ سے نقل کرو، خواہ وہ تحریر اسے ہدیہ کر دے یا نقل کے بعد واپس لے لے۔

مناولہ بلا اجازت: محدث اپنی کوئی تحریر کسی کو دے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔

مناولہ مع اجازت کا حکم: روایت جائز ہے، اس کا مرتبہ پہلی دونوں صورتوں سے کمتر اور اجازت کی دوسری تمام صورتوں سے اوپر ہے۔ (اصول بزدوی: ۱۸۵، اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، التحریر: ۳۴۰، قفو الأثر: ۱۱۰، تدریب الراوی: ۲/ ۴۵)

مناولہ بلا اجازت کا حکم: حنفیہ و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں روایت جائز نہیں۔ (حوالہ بالا، علوم الحدیث: ۱۶۵، تدریب الراوی: ۲/ ۴۵، کشف الاسرار: ۳/ ۴۵)

وہ الفاظ جس کا استعمال اجازت ومناولہ میں جائز ہے:

حنفیہ کے نزدیک اولیٰ اور مستحب یہ ہے کہ اجازت کے صریح الفاظ ہوں، جیسے: أجازني.

یہ بھی جائز ہے کہ سننے اور پڑھنے کے الفاظ ہوں، بشرطیکہ اجازت کی قید موجود ہو۔ مثلاً: "حدثنا إجازة"، "أخبرنا إجازة"، وغیرہ۔ (کشف الاسرار: ۲/ ۴۴، اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۷)

ائمہ احناف اس بارے میں مختلف ہیں کہ کیا "حدثني" مطلقا بغیر اجازت کی قید کے جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوبکر جصاص، قاضی ابوزید الدبوسی، علامہ بزدوی، ملا بہاری، بحر العلوم وغیرہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ (الفصول: ۲/ ۶۳، تقدیم الادلۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۵، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۲۷ فواتح الرحموت: ۲/ ۲۰۵)

علامہ سرخسیؒ، علامہ نسفی، علامہ عبدالعزیز بخاری، ابن ملک وغیرہ عدم جواز کے قائل ہیں۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، کشف الاسرار: ۲/ ۶۸، شرح المنار: ۶۵۷)

علامہ سرخسی فرماتے ہیں: مطلقا "حدثني" بغیر اجازت کی قید کے اس لیے ناجائز ہے کہ صیغۂ "تحدیث" مشافہۃً کے ساتھ خاص ہے، اور یہاں مشافہ نہیں پایا جاتا۔

(اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲)

راجح یہی ہے کہ عرف اجازت میں "أجازني" اور "حدثنی إجازة" ہے، نہ کہ مطلقا "حدثني"، چناں چہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق "حدثني" جائز نہیں ہے، جیسا کہ علامہ سرخسی سے منقول ہے۔

محدثین کا صحیح مذہب بھی یہی ہے کہ "حدثنا" اور "اخبرنا" مطلقا بغیر اجازت کی قید کے

جائز نہیں ہے۔ (تدریب الراوی: ۲/ ۲۹، تیسیر مصطلح الحدیث: ۱۵۹-۱۶۱)

تنبیہ:

انواع طرق تحمل: قراءۃ الشیخ والعرض، الکتابۃ، الرسالۃ، اجازت، مناولہ، یہی وہ طرق ہیں، جن کو ائمہ احناف نے کتب اصول میں ذکر کیا ہے، اور تحمل حدیث میں حنفیہ کے نزدیک یہی طرق معتبر ہیں۔

حافظ ابن الصلاح نے تحمل حدیث کے لیے دوسرے اور تین طرق کا ذکر کیا ہے: (۱) اعلام، (۲) وصیت اور (۳) وجادہ، اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ اعلام ووصیت سے روایت جائز نہیں، ہاں وجادہ میں جائز ہے اور یوں کہے: **"وجدت بخطّ فلان"**.

(معرفۃ انواع علوم الحدیث: ۲۸۶-۲۸۹)

متأخرین ائمہ احناف مثلاً علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) ابن أمیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) اور علامہ عبدالحي لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) نے بھی ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) کی پیروی کرتے ہوئے سات اقسام کا ذکر کیا ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۹۶-۹۷، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۸۱-۲۸۴، قفو الاثر: ۱۰۹-۱۱۱، ظفر الامانی: ۵۱۲-۵۱۳)

[مبحث ثانی]

طرق اداء:

طرق اداء کی دو قسمیں ہیں: (۱) عزیمت (۲) رخصت۔

عزیمت: جیسا سنا ہے، ویسا ہی اداء کرنا۔

رخصت: اس لفظ کے معنی مرادی کو بیان کرنا، جس کو ہم روایت بالمعنی سے تعبیر

کرتے ہیں۔

علماء روایت بالمعنی کے بارے میں مختلف ہیں:

اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے فقہاء اور محدثین روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ بالمعنی روایت کرنے والا، دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو اچھی طرح جانتا ہو، اور اگر حدیث بلفظہ مروی ہو، تو روایت بالمعنیٰ سے اولیٰ ہوگی۔

بعض محدثین روایت بالمعنی کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں، یہی عبداللہ بن عمر، محمد بن سیرین اور تابعین کی ایک جماعت اور ظاہریہ کا مذہب ہے، اور یہی حنفیہ میں سے امام ابوبکر جصاص کا مختار قول ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۵۵، توجیہ النظر: ۲/۶۷۱)

متاخرین حنفیہ نے روایت بالمعنی کی اجمالا رخصت دی ہے، اور تفصیلا بعض اقسام میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چناں چہ حنفیہ اس کو پانچ قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

الفاظ کی پانچ قسمیں ہیں، اور روایت بالمعنی کا جواز دو صورتوں میں ہے:

(۱) لفظ محکم ہو، اس کے معنی مشتبہ نہ ہوں، اور ما وضع لہ کے علاوہ کا احتمال نہ رکھتا ہو، اس صورت میں روایت بالمعنی ہر اس شخص کے لیے جائز ہے، جو وجوہ لغت کو جانتا ہے۔

(۲) لفظ ظاہر ہو، اور وہ دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو، یعنی عام خاص کا، حقیقت مجاز کا، اس صورت میں روایت بالمعنی جائز نہیں ہے، ہاں روایت بالمعنی کرنے والا راوی اگر علم لغت اور علم فقہ دونوں میں مہارت رکھتا ہو، تو اس صورت میں جائز ہے۔

(۳) لفظ مشکل و مشترک ہو، اس صورت میں بھی روایت بالمعنی جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ مشکل و مشترک کے معنی بغیر تاویل کے سمجھ میں نہیں آسکتے۔

(۴) لفظ مجمل و متشابہ ہو، اس صورت میں بھی روایت بالمعنی مقصود نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ مجمل و متشابہ کی مراد بغیر تفسیر کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔

(۵) لفظ جوامع الکلم کی قبیل سے ہو، بعض حنفیہ اس صورت میں روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں، اس شرط کے ساتھ جو اوپر نمبر دو میں مذکور ہے، لیکن اکثر حنفیہ کے نزدیک عدم جواز ہے اور یہی صحیح ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/۲۶۶-۲۶۸، کشف الاسرار: ۳/۳۰، ۵۷ قفو الاثر: ۱۹، اصول بزدوی: ۱۸۸-۱۹۱)

صاحب کشف الاسرار نے اس کو عزیمت قرار دیا ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

العزيمة أن يحفظ للمسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء وهذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادة.

عزیمت یہی ہے کہ سنی ہوئی بات کو سننے اور سمجھنے کے وقت سے نقل و روایت تک یاد رکھے، یہی اخبار و شہادت میں ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ (کشف الاسرار: ۴۳)

اور عزیمت کے مقابلہ میں رخصت کے طور پر جس چیز کا ذکر کیا ہے، وہ محدثین کی رخصت نہیں؛ بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کوئی حدیث معلوم ہو اور اس سے کوئی شخص علمی استفادہ کرنا چاہتا ہے، تو یہ اپنے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو اپنے الفاظ میں پیش کرسکتا ہے، بشرطیکہ اسے ارشاد صرف یاد نہ ہو، بلکہ اسے پورے طور پر سمجھتا ہو، لیکن اس سے متعلق چند شرائط ہیں، جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

ابو البرکات عبداللہ بن احمد نسفی رقمطراز ہیں:

والرخصة أن ينقله بمعناه فإن كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة، وإن كان ظاهراً يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد من جوامع الكلم أو المشكل أو المشترك، أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل.

رخصت یہ ہے کہ حدیث میں روایت بالمعنیٰ کی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ محکم ہو اور روایت کرنے والا لغت وزبان کی گہرائیوں سے واقف ہو اور اگر حدیث عام ہو، تو پھر بالمعنیٰ غیر مجتہد کے لیے ناجائز ہے، ایسے ہی وہ حدیث، جن میں جوامع الکلم، مشترک، مشکل اور مجمل آئے ہوں، ان سب میں روایت بالمعنیٰ ناجائز ہے۔

(المنار: ۲/۲۴)

میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاری نے امام اعظم کے مذہب کی اس موضوع پر جو نقاب کشائی کی ہے، اس کا مفاد بھی قریب قریب یہی ہے اور فقہاء اصولیین نے روایت بالمعنیٰ میں جو رخصت دی ہے، ان کا منشا بھی اس قسم کی نشاندہی ہے، بہر حال امام اعظم، امام مالک اور خطیب بغدادی کے الفاظ میں سلف کی اکثریت کا مذہب یہی ہے لیکن بعد کو محدثین اس کی پابندی نہ کر سکے اور انہوں نے پہلے کتابت کے سہارے حفظ کی گرفت کو ڈھیلا کیا، بعد ازاں راوی سے معرفت کی قید کو یہ کہہ کر ہٹایا کہ عارف ہو یا نہ ہو، حدیث روایت کر سکتا ہے، اور معلوم ہے کہ الفاظ کی نگرانی اگر حفظ کے ذریعہ ہوتی ہے، تو معانی کی حفاظت کا واحد ذریعہ معرفت ہے؛ لیکن محدثین کو اس میں شدت معلوم ہوئی، تا آنکہ حافظ سیوطی نے برملا اس کی سنگینی کی یہ کہہ کر شکایت کی: هذا مذهب شديد قد استقر العمل على خلافه.

یہ مذہب بہت سخت ہے محدثین کا عمل اس کے خلاف ہے۔

اوراس شکایت کے بعدانہوں نے واشگاف لفظوں میں اقرارکیا:

لعل الرواۃ فی الصحیحین ممن یوصف بالحفظ لا یبلغون النصف۔

(الوسیط فی علوم الحدیث ص:۱۴۲)

شاید صحیحین کے نصف راوی بھی حفظ کی قید پر پورے نہ اتریں۔

اس کے بعد محدثین کی بارگاہ میں روایت بالمعنی کی اجازت بھی دی گئی ہے، اس سلسلے میں محدثین کی تصریحات کتب حدیث میں موجود ہیں۔

بےمحل نہ ہوگا اگر اس موقعہ پر ۵۴۲ھ کے ایک محقق ابوبکر ابن العربی کی رائے پر بھی نظر ڈالی جائے، حدیث میں روایت بالمعنی کے جواز نے جو عام شکل اختیار کر لی تھی، اس پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

روایت بالمعنیٰ کا اختلاف صرف زمانۂ صحابہ تک ہے، صحابہ کے علاوہ کسی کے لیے بھی روایت بالمعنی کی گنجائش نہیں ہے، چاہے راوی معنی کو اپنے الفاظ میں کیسے ہی بھرپور انداز میں پیش کرے، اگر ہم صحابہ کے بعد اوروں کے لیے بھی اس کی گنجائش پیدا کرلیں تو ہم حدیث کی روایت پر اعتماد نہیں کرسکیں گے؛ کیونکہ ہر ایک ہمارے زمانہ تک منقول میں تبدیلی کرتا ہے اور اپنی رائے سے ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف لے آتا ہے، اس طرح خبر خبر نہیں رہتی، صحابہ کا معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، ان میں دو اہم خصوصیتیں ہیں، ایک فصاحت و بلاغت، کیوں کہ ان کی جبلت وفطرت میں عربیت ہے اور ان کی زبان میں صحیح سلیقہ ہے، دوسرے یہ کہ صحابہ نے حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قول وفعل کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، مشاہدہ معنیٰ کے سمجھنے میں معین و مددگار رہوا ہے، اور ظاہر ہے کہ مخبر اور معاین میں زمین

وآسمان کا فرق ہوتا ہے، صحابہ حدیث میں جو یہ تعبیر اختیار کرتے ہیں کہ : "أمر رسول الله-صلى الله عليه وسلم-" اور "نهى رسول الله-صلى الله عليه وسلم-هكذا" تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ذکر نہیں کرتے، بات حضور کی ہوتی ہے اور الفاظ کا جامہ صحابہ کا ہوتا ہے، یہ خبر بالکل صحیح ہوتی ہے، اس میں کسی انصاف پسند کے لیے شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(احکام القرآن لابی بکر بن العربی:۱/۱۰)

اس حد تک دوسری صدی کے محققین میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ بات صحابہ کی حد تک ایک عقلی ضابطہ کی بات ہے، واقعی یہ مسئلہ کا بہترین حل ہے اور اس میں کبھی بھی دو رائیں نہیں ہوئی ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ ہوا کیا؟ کیا فی الواقع روایت بالمعنی حدیث میں صحابہ تک محدود رہی ہے؟ افسوس ہے کہ اس کا جواب محدثین کے یہاں نفی میں ہے، عربی تو عربی، عجمی اور نومولود راویوں نے احادیث کو بالمعنی روایت کیا ہے، حتی کہ عربی ادب اور علماء بلاغت کے یہاں حدیث کی زبان بھی اس وجہ سے حجت واستدلال کی زبان نہ رہی، حافظ جلال الدین السیوطی کے حوالہ سے علامہ الجزائری نے "توجیہ النظر" (۳۱۳) میں اور شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغۃ" (۱/۱۴۱) میں سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔

یقیناً اگر روایت بالمعنی کا دائرۂ کار صرف صحابہ تک ہی رہتا تو معاملہ میں اتنی سنگینی نہ آتی، جس قدر علامہ سیوطی، الجزائری اور شاہ ولی اللہ رحمہم اللہ نے محسوس کی ہے کہ روایت بالمعنی کی وجہ سے حدیث کی زبان حجت نہیں رہی اور حدیث میں انداز کلام اور پیرایہ بیان سے استدلال نہیں ہوسکتا، کیونکہ صحابہ بہر حال عرب تھے، ان کو لسانی لطافتوں اور نزاکتوں کے ساتھ متکلم کے مذاق سخن سے بھرپور واقفیت تھی، ان کے دلوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کا

بڑا اثر تھا، وغیرہ وغیرہ۔

اگر روایت بالمعنی کا دائرہ کار صحابہ کرام تک ہی محدود رہتا، تو شاید معاملہ میں اتنی سنگینی ہرگز نہ آتی، اسی بناء پر امام اعظمؒ کے نزدیک روایت باللفظ کا اعتباری مقام صحابہ کے بعد ہے ،چناں چہ ان کے یہ الفاظ صراحۃً اس کی دلیل ہے کہ:

لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا بما حفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به. (شرح مسند: ۳)

سوال تو صحابہ سے لینے کے بعد روایت کرنے والوں کا ہے، کیا ان کے لیے بھی روایت بالمعنی کی گنجائش ہے؟ جب کہ ان میں عجمی اور مولدین بھی ہیں، اس بارے میں امام اعظم کا موقف وہی ہے، جو ملا علی قاری نے پیش کیا ہے، اگرچہ محدثین کے دربار سے اس پر تشدید کا آوازہ کسا گیا ہے، لیکن فی الحقیقت تاریخ سنہ کی یہ بڑی ہی دردانگیز بے انصافی ہے، جو حدیث کے اس عظیم الشان امام کے ساتھ جائز رکھی گئی ہے، جس طرح بے درد نکتہ چینوں نے اسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی، اس طرح معتقدوں نے بھی اس کے فہم و بصیرت سے حدیث میں بے رُخی اختیار کر لی۔

فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) ضبط کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریق سے سنا جائے، جیسے سننے کا حق ہے، پھر اس کی مراد کو سمجھا جائے، پوری کوشش سے اسے یاد کیا جائے ،پھر اس کی حفاظت کر کے اس کی پابندی کی جائے اور اسے ادا کرتے وقت اس کے مذاکرہ کا اہتمام کرتے رہنا چاہیے، مبادا ذہن سے نکل نہ جائے۔ (اصول بزدوی: ۲/۱۶۷)

اس سے ان کا مقصد بھی یہی سمجھنا ہے کہ ضبط میں الفاظ کا یاد رکھنا، ان کی حفاظت کرنا

بنیادی شرط ہے؛ اس لیے یہ ایک بے غبار حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

اور فخر الاسلام (م:۴۸۲ھ) ہی سے روایت بالمعنیٰ پر شدید پابندی، جو حافظ ابن الہمام نے نقل کی ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

والعزيمة في الأداء باللفظ والرخصة معناه بلا نقص وزيادة للعالم باللفظ ومواقع الألفاظ. وقال فخر الإسلام: إلا في نحو المشترك والمجمل والمتشابه بخلاف العام والحقيقة المحتملين للخصوص والمجاز، أما المحكم منهما فتكفى اللغة.

عزیمت تو روایت باللفظ ہی کی ادائیگی ہے؛ اور رخصت روایت بالمعنیٰ ہے، بشرطیکہ راوی زبان دان اور مواقع الفاظ سے واقف ہو اور کمی زیادتی نہ کرے، اور فخر الاسلام نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ روایت کا تعلق مجمل، مشترک اور متشابہ سے نہ ہو، ہاں اگر عموم وخصوص ہو، تو اس سے مستثنیٰ ہے اور محکم اگر ہو، تو صرف زبان دان ہونا کافی ہے۔ (التحریر:۳/۹۷)

دوسرے اصولیین بھی فخر الاسلام (م:۴۸۲ھ) کے ہم نوا ہیں، علامہ سعد الدین تفتازانی (م:۷۹۱ھ) اور شارح اصول بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ) نے اس قسم کی تصریح کی ہے۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث:۵۶۰-۵۷۳)

مثال روایت بالمعنیٰ:

حديث: لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب.

حافظ ابن حجر عسقلانی (م: ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: یہ روایت بھی انہیں میں سے ہے، جن کو بعض نے بالمعنی روایت کیا ہے۔ (النکت علی کتاب ابن الصلاح: ۸۰۶/۳-۸۰۸)

علاء بن عبدالرحمن نے اس حدیث کو "عن أبيه عن أبي هريرة" اس طرح روایت کیا ہے: **أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج.** (مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم: ۳۹۵)

سفیان بن عیینہ، اسماعیل بن جعفر، روح بن القاسم، عبدالعزیز الدراوردی وغیرہ نے علاء سے **من صلى صلاة...** الحدیث روایت کیا ہے، شعبہ اور جمہور نے بھی اس کو اس طرح روایت کیا ہے۔

وہب بن جریر اس کو عن شعبہ "لا تجزئ"... الحدیث روایت کرنے میں منفرد ہیں۔

وہب بن جریر کی روایت بقیہ حفاظ راویوں کی روایت کی طرف نظر کرتے ہوئے شاذ ہے؛ اس لیے کہ جمہور نے "لا تجزئ" کا لفظ ذکر نہیں کیا، یہ بات بھی بعید ہے کہ ابوہریرہؓ نے اس کو دو لفظوں سے سنا ہو اور علاء کے شاگردوں کی کثرت کے باوجود صرف شعبہ ہی اس لفظ کو ذکر کرے اور شعبہ سے روایت کرنے والے کی کثرت کے باوجود صرف وہب بن جریر نے اس کو یاد رکھا ہو۔

دوسری طرف امام بخاری ومسلم نے عبادہ بن الصامت کی روایت تخریج کی ہے: **"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب".**

(بخاري، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، رقم: ۷۵۶)

دارقطنی نے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے: **"لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها**

بفاتحة الكتاب" اور فرمایا: إسناده صحيح.

(دار قطني، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة أم الكتاب خلف الإمام، رقم: ۱۲۱۰)

علامہ زیلعی (م: ۷۶۲ھ) ''نصب الرایۃ'' میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں زیاد بن ایوب ہے، وہ "لا تجزئ" کے ذکر کرنے میں منفرد ہے، اور ایک بڑی جماعت: سوار بن عبداللہ العنبری، عبدالجبار بن بن العلاء، محمد بن عمرو بن سلیمان، حسن بن محمد الزعفرانی نے اس کو "لا صلاة لمن لم يقرأ" روایت کیا ہے، اور یہ صحیح ہے، ممکن ہے کہ زیاد نے اس کو بالمعنی روایت کیا ہو۔ (نصب الرایۃ: ۳۶۵/۵)

یہ ساری گفتگو من حیث الحدیث تھی، رہی من حیث الفقہ، شافعیہ قراءۃ فاتحہ کو نماز میں فرض کہتے ہیں، یہی مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ فرض نہیں ہے؛ بل کہ واجب ہے، اور حدیث ''لا صلاۃ'' کی انہوں نے تاویل کی کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔

(الاجتہاد فی علوم الحدیث: ۵۴۳ - ۵۴۴)

تنبیہ:

علامہ زاہد الکوثریؒ (م: ۱۳۷۱ھ) **"فقه أهل العراق وحديثهم"** میں اخبار آحاد کی شرطوں کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **وكذلك اقتصار تسويغ الرواية بالمعنى على الفقيه مما يراه أبو حنيفة حتماً.** کہ جب روایت بالمعنی ہو، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حتمی طور پر فقاہت شرط ہے۔ (ص: ۳۵)

دکتور محمد عوامہ نے علامہ زاہد الکوثری کے قول کو **"أثر الحديث الشريف"** (ص: ۳۸) میں ذکر کیا ہے، اس کو ''قاعدۂ کبیرہ'' بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہی وہ فقاہت ہے، جس کی

بنا پر حنفیہ دوسروں سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔

ان دونوں کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ روایت بالمعنی میں مطلقا بغیر کسی تفصیل کے فقاہت شرط ہے، حالاں کہ یہ قول حنفیہ کے قول کے موافق نہیں ہے۔ (حوالہ بالا)

علامہ زاہد الکوثری بذات خود ''النکت'' میں فرماتے ہیں کہ جب دو روایتوں میں آپس میں تعارض ہو، تو اس وقت ترجیح فقہ راوی کے ذریعہ ہوتی ہے، خاص طور پر روایت بالمعنی کی جگہ میں، جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ کا امام اوزاعی کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا، مسئلہ رفع یدین کے سلسلہ میں، تو یہ ایک ایسا امر ہے جس پر عمل واجب ہے۔

علامہ زاہد الکوثری فرماتے ہیں: **"وأما ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بفقه الراوي، ولا سيما في موضع الرواية بالمعنى كما فعل أبو حنيفة مع الأوزاعي في مسألة رفع اليدين عند الركوع فأمر يجب الأخذ به"**

علامہ زاہد الکوثری کی اس عبارت سے تو پتہ چلتا ہے کہ فقہ راوی روایت بالمعنی کے لیے شرط نہیں ہے؛ بلکہ علامہ زاہد نے اس کو باب الترجیح کی قبیل سے شمار کیا ہے، اور خاص طور پر روایت بالمعنی میں، یہی مذہب حنفیہ اور ان کے اصول کے عین موافق ہے؛ اس لیے فقہ راوی حنفیہ کے نزدیک باب الترجیح کی قبیل سے ہے، جیسا کہ ماقبل کی بحثوں میں گزر چکا ہے، یہ علی العموم بالمعنی روایت کرنے کے لیے شرط نہیں ہے، جیسا کہ ''فقہ اہل العراق'' کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

چوں کہ حنفیہ دوسروں کے مقابلہ میں فقاہت پر زیادہ زور دیتے ہیں، اسی وجہ سے علامہ زاہد الکوثریؒ نے اس کو مستقلا ذکر فرمایا۔ (النکت: ۹۲) واللہ اعلم بالصواب۔

نواں باب: معنیٔ خبر کا بیان

(وہ خبر مجروح، جسے سلف نے مردود قرار دیا ہو)

فصل اول: خبر مجروح:

یہ بات ماقبل میں گزر چکی کہ خبر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نفس خبر۔ اس سے متعلق بحث گزر چکی۔ (۲) معنیٰ خبر۔

معنی کے اعتبار سے خبر کی تقسیم:

علامہ بزدویؒ نے معنیٰ خبر کو پانچ قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ صدق، جس میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہ ہو اور وہ متواتر ہے۔

(۲) وہ صدق، جس میں ایک قسم کا شبہ موجود ہو، وہ مشہور ہے۔

(۳) وہ صدق، جو محتمل ہو؛ لیکن جانب صدق راجح ہو، وہ آحاد ہے، چوں کہ اس میں شرائط قبولیت موجود ہے۔

(۴) وہ صدق جو محتمل ہو اور ایسی دلیل کے معارض ہو جو جانب صدق کو راجح قرار دے، اس وقت اس میں توقف واجب ہے، تا آں کہ کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، یہ ان اقسام کے مثل ہے، جن سے خبر واحد ساقط ہو جاتی ہے۔ (جیسے خبر واحد، ظاہر قرآن کے مخالف ہو، یا سنت مشہورہ کے مخالف ہو یا خبر فاسق)

ان چاروں قسموں سے متعلق بحث گزر چکی۔

(۵) وہ خبر مجروح، جس کو سلف نے قبول نہیں کیا اور اس پر انھوں نے نکیر کی، اس کی دو قسمیں ہیں:

[۱] وہ خبر جس کو طعن ونکیر لاحق ہو بذات خود راویٔ حدیث کی جانب سے۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) راویٔ حدیث اس خبر کا صراحۃً انکار کردے۔

(۲) راویٔ حدیث اس خبر کے خلاف عمل کرے، چاہے وہ بلوغ سے پہلے ہو یا بلوغ کے بعد، یا بلوغ وعدم بلوغ کی تفصیل کا علم نہ ہو۔

(۳) تاویل وتخصیص کے ذریعہ بعض محتملات کی تعیین ہوجائے۔

(۴) راویٔ حدیث اس حدیث پر عمل کرنے سے رک جائے۔

[۲] وہ خبر جس کو طعن ونکیر لاحق ہو، راویٔ حدیث کے علاوہ کی جانب سے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے۔

(۲) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو ائمہ حدیث کی جانب سے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: کشف الاسرار: ۳/۹۵، الکافی: ۳/۱۳۵۱)

[مبحث اول]

خبر مجروح کی پہلی قسم کی تفصیل وتوضیح:

وہ خبر جس کو طعن ونکیر لاحق ہو راویٔ حدیث کی جانب سے، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ:

[۱] راویٔ حدیث، روایت کا انکار کردے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) راوی کا یہ انکار، انکار مصمم اور انکار کذب ہو، مثلاً یوں کہے: "كذبت عليّ" یا "ما رويت لك هذا"۔

اکثر علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں عمل ساقط ہوجائے گا؛ اس لیے

کہ ان میں سے ہر ایک اپنے دعوی میں دوسرے کے لیے مکذِّب ہے، یہ چیز حدیث میں موجب قدح ہوگی؛ لیکن ان دونوں کی عدالت ساقط نہیں ہوگی۔

(بدیع النظام: ۱۷۴، التقریر: ۴/ ۳۸۲، الاحکام: ۲/ ۱۱۸)

[۲] راویٔ حدیث کا انکار انکارِ نسیان یا انکارِ توقف ہو، مثلاً یوں کہے: "لاأعرف أني رويت هذا" یا یوں کہے: لاأذكر أني رويت لك" وغیرہ۔ اس صورت میں اختلاف ہے۔

امام کرخی (م: ۳۴۰ھ)، امام ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، امام قدوری (م: ۴۲۸ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، ابن ملک (م: ۸۵۴ھ)، اور (ایک روایت کے مطابق) امام احمد بن حنبل (م: ۲۴۱ھ) نیز امام ابو یوسف وغیرہ فرماتے ہیں: قبول نہیں کی جائے گی، اور اس پر عمل ساقط ہوجائے گا۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۱۲۵، التقریر: ۴/ ۳۸۳، الفصول: ۲/ ۵۹-۶۰، التجرید: ۹/ ۵۳، ۴۲، اصول بزدوی: ۱۹۱، اصول کرخی: ۲/ ۳-۴، شرح المنار: ۶۶۰-۶۶۱)

ابن الساعاتی، ابن الہمام، ابن قطلوبغا، ابن الحنبلی، ملا علی قاری وغیرہ فرماتے ہیں: کہ حدیث قبول کی جائے گی، یہی بات امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ (در قولِ مشہور)، امام محمدؒ اور جمہور محدثین فرماتے ہیں۔ (بدیع النظام: ۱۷۴، کشف الاسرار: ۳/ ۱۲۸، التحریر، ۳۴۷، القول المبتکر: ۱۲۷، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۹۲، قفو الاثر: ۱۰۶، شرح شرح النخبہ: ۶۵۳، الاحکام للآمدی: ۲/ ۲۵۱)

مذہب راجح

جمہور کا مذہب صحیح ہے، کیوں کہ جب راویٔ حدیث اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گیا لیکن اس سے روایت کرنے والا ثقہ ہے، تو صرف احتمال کی وجہ سے اس کی روایت مردود نہیں ہوگی، بہت سے محدثین اپنی روایت کردہ احادیث بھول گئے، کوئی کہتا: "حدثني

فلان عن فلان بكذا أو كذا. خطیب بغدادی نے ایسی روایات کو اپنی کتاب "اخبار من حدث ونسي" میں جمع فرمایا ہے۔ (علوم الحدیث: ۱۱۶، ۱۱۸، تدریب: ۱/ ۳۳۴، فتح المغیث: ۲/ ۷۷)

مثال: عبدالعزيز الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة "أنّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى باليمين مع الشاهد. (سنن ابي داود: كتاب الأضحية، باب القضاء باليمين والشاهد، ترمذي: كتاب الأحكام)

عبدالعزیز فرماتے ہیں: میں نے اس کا سہیل کے سامنے ذکر کیا، تو انہوں نے فرمایا: "أخبرني ربيعة" وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، میں نے ان کو بیان کیا، وہ مجھے یاد نہیں، عبدالعزیز فرماتے ہیں: سہیل کو کچھ کمزوری لاحق ہوگئی تھی اور ان کی عقل کی کمزوری کی بنا پر وہ اپنی بعض احادیث بھول جاتے تھے، سہیل اس کے بعد حدیث "عن ربيعة عني عن أبيه" کہہ کر روایت کرتے تھے۔

نیز ابوداود نے اس حدیث کو "من رواية سليمان بن بلال عن ربيعة" بھی روایت کیا ہے، سلیمان فرماتے ہیں کہ میں سہیل سے ملا اور میں نے ان سے اس حدیث سے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے جواب دیا: "لا أعرفه" میں نے ان سے کہا کہ ربیعہ نے تو مجھے آپ کے واسطہ سے بیان کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا: کہ اگر ربیعہ نے میرے واسطہ سے آپ کو حدیث بیان کی ہے تو پھر آپ اس کو "عن ربيعة عني" بیان کیجئے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں: کہ ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا؛ اس لیے کہ انکار کی وجہ سے اس میں انقطاع ہے، لیکن بعض لوگ جنہوں نے اس قسم کو قبول کیا، وہ اس سے دلیل پکڑتے ہیں کہ جب سہیل فرمار ہے ہیں "حدثني ربيعة عني" اور

اہل علم کے مابین شائع وذائع ہے اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی، تو گویا اس حدیث کے قبول کرنے پر اجماع ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے؛ کیوں کہ اس میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس پر عمل کو واجب کرنے پر دلالت کرتی ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس بات کے جواز پر دلالت کرتی ہے کہ اصل نسیان کے بعد کہے: "حدثني الفرع عني" اس سے نہ وجوب عمل ثابت ہوتا ہے نہ ہی جواز۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۶۲)

مثالِ ثانی: سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن سليمان بن موسى، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: إذا نكحت المرأة بغير أمر مولاها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن أصابها فلا مهر لها بما أصاب منها، فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له".

قال ابن جريج: فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه قال: وكان سليمان بن موسى وكان فأثنى عليه. (ترمذی: کتاب النکاح، مسند أحمد: ۶/ ۴۷)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں کہ جب مروی عنہ (زہری) نے اس حدیث کا انکار کردیا، تو پھر اس سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حجت قائم نہیں ہوسکتی، اور ممکن ہے کہ امام محمدؒ کا قول اس اصل میں ان دونوں کے قول کے خلاف ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں سے متفق ہو، ہاں لیکن نکاح بغیر ولی کے دوسری احادیث کی بناء پر بارآور نہیں۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۶۲) (دیکھئے ائمہ اربعہ کے مذاہب کے لئے: الموسوعۃ الفقہیہ: ۱۴/ ۱۹۱، المغنی: ۷/ ۶)

(۲) راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو:

جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک راوی کا عمل وفتویٰ اس کی روایت کے خلاف حدیث

میں موجب طعن نہیں ہوگا، اس لئے کہ واجب اس کی روایت ونقل کو "عن النبي" قبول کرنا ہے، نہ کہ اس کے نقل وفتویٰ کو قبول کرنا؛ چنانچہ اعتبار روایت کا ہے نہ کہ رؤیت کا۔

حنفیہ کے نزدیک قبول روایت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف نہ ہو، چاہے قولاً یا فعلاً، چناں چہ جب مخالفت حدیث کا علم ہو، تو یہ موجب قدح ہوگی، وہ اس وقت حسن ظن کی تلقین کرتے ہیں، اور اس کی مخالفت کو نسخ یا ندب واستحباب پر محمول کرتے ہیں۔ امام طحاوی نے، اپنی کتب میں جگہ جگہ اس اصل کو اختیار فرمایا ہے۔

(شرح معانی الآثار: ۱/ ۲۹۲، شرح مشکل الآثار: ۱۵/ ۵۰)

راوی کا عمل یا اس کا فتوی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) راوی کا عمل یا اس کا فتوی اپنی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہوگا، یا بلوغ سے پہلے ہوگا۔

(۲) راوی کا عمل یا اس کا فتوی اپنی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہے؟ یا بعد میں یا بلوغ سے پہلے ہے یا بعد میں؟ اس کا علم نہ ہو۔

(۳) راوی کا عمل یا اس کا فتوی روایت کردہ حدیث کے بعد ہو یا بلوغ کے بعد ہو۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۶۳، اصول سرخسی: ۲/ ۵، الفصول: ۳/ ۲۰۳، قواعد، ۲۰۲)

اگر پہلی صورت ہو، تو حدیث موجب قدح (جرح) نہیں ہوگی، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ اس کا مذہب ہے اور اس نے اس سے رجوع کرلیا؛ لہٰذا اس کے ساتھ اچھا گمان کیا جائے گا۔

اور اگر دوسری صورت ہے، تو بھی وہ قابل احتجاج ہے، اس لیے کہ اگر راوی کا عمل یا

اس کا فتوی اپنی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہے یا بلوغ سے پہلے ہے، تو بھی حدیث حجت ہے، اور اگر روایت کے بعد یا بلوغ کے بعد ہے تو حجت اور سقوطِ عمل کے سلسلہ میں شک واقع ہوگیا اور اصل حدیث میں حجت ہونا ہے، لہٰذا اس پر عمل واجب ہوگا اور اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ روایت سے پہلے ہے؛ اس لیے کہ دونوں صورتوں میں اس پر محمول کرنا واجب ہے، جب تک اس کے خلاف ظاہر نہ ہو جائے۔

اور اگر راوی کا عمل یا اس کا فتوی روایت کے یا بلوغ کے بعد ہے، تو یہ حدیث میں موجب جرح ہوگی اور اس سے احتجاج ساقط ہو جائے گا؛ اس لیے کہ روایت اور بلوغ کے بعد اس کے عمل یا فتوی کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں: (۱) راوی کا عمل یا اس کا فتوی روایت و بلوغ کے بعد صحیح ہوگا یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ روایت منسوخ ہے، یا ثابت ہے جس کا علم اس کو بعد میں ہوا۔ (۲) اگر صحیح نہیں ہے اس طور پر کہ اس نے غفلت ونسیان سے کام لیا ہے، اس صورت میں بھی قابل احتجاج نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ عادل نہیں یا مغفل ہے، اور یہ دونوں باتیں قبول روایت کے لیے مانع ہے۔

(کشف الاسرار: ۳/ ۶۳، اصول سرخسی: ۲/ ۵، الفصول: ۳/ ۲۰۳، التقریر: ۲/ ۲۶۶، التوضیح: ۲۰/ ۲۵، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۲)

مثال: حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات“.

(بخاری، کتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب)

دوسری طرف امام طحاویؒ اور امام دارقطنی نے حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً روایت

کیا ہے، کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں "إذا ولغ الکلب فی الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات"۔ (دارقطنی،رقم: ۱۹۴،شرح معانی الآثار: ۱/ ۲۴، باب سور الکلب)

چنانچہ پہلی روایت میں ولوغ کلب کے بعد برتن کو سات مرتبہ دھونے کا تذکرہ ہے، اور دوسری روایت میں ان کا عمل (فتویٰ) اس کے خلاف ہے کہ اس میں تین مرتبہ دھونے کا تذکرہ ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ولوغ کلب سے برتن سات مرتبہ دھویا جائے گا، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کے عمل کی طرف توجہ نہیں کی؛ نیز فرماتے ہیں کہ اعتبار روایت کا ہے نہ کہ رؤیت کا۔ (التمہید: ۸/ ۲۶۸، المجموع، ۲/ ۵۹۸)

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کے قول پر عمل کرتے ہوئے ولوغِ کلب کی بناء پر برتن تین مرتبہ دھویا جائے گا، حضرت ابوہریرہؓ کا روایت کے خلاف عمل اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حکم منسوخ ہوچکا ہے، یا دلالتِ حال اس بات کی مقتضی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد تین مرتبہ سے زیادہ دھونا، استحباب پر محمول ہے۔ (اصول سرخسی: ۲/ ۶)

فلما كان أبو هريرة قد رأى أن الثلاثة يطهر الإناء من ولوغ الكلب فيه. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكرنا ثبت بذلك نسخ السبع لأنا نحسن الظن به، فلا نتوهم عليه أنه يترك ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم إلا إلى مثله، وإلا سقطت عدالته فلم يقبل قوله ولا روايته.

(شرح معانی الآثار: ۱/ ۲۳)

دوسری مثال: امام ترمذیؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر وتر ادا فرمایا کرتے تھے۔ (ترمذی: ۱/ ۱۰۸)

لیکن خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا معمول نقل کیا گیا ہے کہ وتر ادا کرنے کے لیے سواری سے نیچے اترتے تھے؛ لہٰذا حنفیہ نے اس حدیث پر عمل کیا اور جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سواری پر وتر پڑھنے کا ذکر ہے، اسے تہجد پر محمول کیا، کیوں کہ حدیث میں وتر کا لفظ تہجد کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

تیسری مثال:

حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں عورت کے نکاح کے لیے ولی کی اجازت ضروری قرار دی گئی ہے، "لا نکاح إلا بولی" لیکن خود حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی یعنی عبدالرحمن بن ابوبکر کی لڑکی کا نکاح والد کی عدم موجودگی میں خود کیا۔ (المبسوط: ۵/۱۲) اس لیے حنفیہ کے نزدیک بالغ لڑکی پر اولیاء کی ولایت استحبابی ہوگی نہ کہ وجوبی۔

تنبیہ: راوی کا عمل جب اپنی مروی کے خلاف ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہر وقت نسخ پر محمول کیا جائے؛ بلکہ کبھی نسخ، کبھی ندب، کبھی استحباب پر یا اس کے علاوہ دوسرے قرائن کے ذریعہ محامل حسنہ پر محمول کیا جائے گا۔

دوسرے ائمہ مذاہب نے بھی اس قاعدہ کو استعمال فرمایا ہے؛ چناں چہ امام بیہقیؒ نے "الحلي" والے مسئلہ میں جب حضرت عائشہؓ کے فعل اور روایت میں تعارض ہوا تو اس قاعدہ کو استعمال فرمایا ہے۔ (ابوداود: کتاب الزکاۃ، باب الکنز ما ھو؟، رقم: ۱۵۶۰، معرفۃ السنن والآثار: ۶/۱۴۴)

(۳) بعض محتملاتِ حدیث پر راوی کا عمل:

یہاں دو مسئلے ہیں:

(۱) حدیث دو معانی کا احتمال رکھتی ہو، صحابی اس کو کسی ایک معنی پر محمول کرے یا راوی کسی ایک معنی پر محمول کرے، جس پر وہ مطلع ہوا ہو، تو کیا اس پر عمل واجب ہے؟ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی کا بعض محتملات حدیث پر محمول کرنا حدیث میں موجب قدح نہیں ہوگا، اختلاف اس صورت میں ہے جب صحابی اس کو کسی ایک معنی پر محمول کرے، تو کیا اس پر عمل واجب ہے؟

(۲) خبر کسی چیز کے بارے میں ظاہر ہو، صحابی اس کو اس ظاہری معنی کے علاوہ کسی اور معنی پر محمول کرے۔

پہلی صورت میں ائمہ احناف قبول و رد کے بارے میں مختلف ہیں:

امام ابوبکر جصاصؒ اور قاضی ابوزید الدبوسیؒ فرماتے ہیں صحابی کی تأویل حجت نہیں اور اس پر عمل واجب نہیں؛ لہٰذا نص اپنی جگہ حجت ہوگا، اور جو معنی نص سے ثابت ہے، وہ اس کی وجہ سے باطل نہیں ہوں گے کیوں کہ ضابطہ ہے: **العبرة لما روى لا لما رأى.** یہی امام قدوریؒ، علامہ بزدوی، علامہ سرخسیؒ، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ وغیرہ احناف کی رائے ہے۔

(الفصول فی الاصول: ۲/ ۶۸، تقویم الأدلة: ۲۰۲-۲۰۳، التجرید: ۵/ ۲۲۳۸، اصول بزدوی: ۱۹۳، اصول سرخسی: ۲/ ۶-۷، کشف الاسرار: ۳/ ۱۳۵)

جمہور مالکیہ، شوافع اور احناف کی ایک جماعت: ابن الساعاتیؒ، ابن الہمامؒ، ابن امیر حاجؒ، ملا بہاریؒ، علامہ عبدالحی لکھنویؒ، وغیرہ کی رائے ہے کہ صحابی کی تأویل حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے، یہ اس لیے کہ صحابیٔ رسول، احوال و اسرارِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے زیادہ واقف ہیں؛ لہٰذا صحابی کا بیان اس بات پر محمول ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد یہی ہے؛ اس لیے صحابی

کی تاویل چھوڑی نہیں جائے گی، اِلا یہ کہ کوئی اقویٰ دلیل موجود ہو۔ (نہایۃ الوصول: ۱۷۴، التحریر: ۳۲۸-۳۲۹، التقریر والتحبیر: ۲/۲۶۵، مسلم الثبوت: ۲/۱۴۴، الاجوبۃ الفاضلۃ: ۲۲۲، الاحکام: ۲/۱۲۷-۱۲۸، مختصر ابن حاجب: ۲/۷۲)

''تکملۂ فتح الملہم'' (۱/۲۴۲) کے مطالعہ سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم نے بھی تاویلِ صحابی کو بھی حجت مانا ہے؛ چناں چہ **"مسألة البيعان بالخيار مالم يتفرقا"** کے اخیر میں فرماتے ہیں: **"فظهر أنّ الصحابة فهموا من الحديث ثبوت خيار المجلس على اختلاف بينهم في تفسير المجلس، وما فهم الصحابة من الحديث أولىٰ بالقبول"**.

راجح مذہب، ثانی ہے کہ قولِ صحابی کی طرح تاویلِ صحابی بھی حجت ہے؛ اس لیے کہ ائمہ احناف، قولِ صحابی کو چند شرائط و قیود کے ساتھ حجت تسلیم کرتے ہیں؛ چناں چہ تاویلِ صحابی کو قبول کرنا بھی چند شرائط و قیود کے ساتھ لازم ہوگا، اس لیے کے قولِ صحابی اور تاویلِ صحابی کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، اسی کی طرف علامہ ابن الہمامؒ نے ''التحریر (ص: ۳۲۸) میں پر اشارہ کیا ہے، اور اس کی دونوں شرحوں میں بھی اسی کی طرف اشارہ موجود ہے۔
(التقریر والتحبیر: ۲/۳۶۵)

تنبیہ:۔ علامہ سرخسیؒ نے ''اصول فقہ'' میں قول صحابی اور تاویل صحابی میں فرق بیان کیا ہے اور انہیں کے کلام کو علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے ''کشف الاسرار'' میں ذکر کیا ہے، نیز علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ان کے کلام کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **"وفيه تأمل"**.
(۲/۱۰۹، کشف الاسرار: ۳/۴۱۷، مقدمۃ فتح الملہم: ۱/۱۰۵)

(۲) خبر کسی معنی میں ظاہر ہے، صحابی اس کو اس کے ظاہری معنی کے علاوہ کسی اور معنی

پر محمول کرے، چاہے ظاہر عام ہو، پھر اس میں تخصیص پیدا کرے یا مطلق کو مقید کر دے یا حقیقت کو مجاز پر محمول کر دے۔

شوافع، مالکیہ اور امام کرخیؒ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور صحابی کی بیان کردہ تاویل و تخصیص کو حجت نہیں سمجھتے، اور اکثر حنفیہ اور حنابلہ صحابی کے محول کردہ معنی اور تاویل پر اس کو محمول کرتے ہیں، اور ظاہر پر عمل نہیں کرتے، اس لیے کہ صحابی کی بیان کردہ تاویل و تخصیص کے خلاف عمل کرنا بلا دلیل جائز نہیں ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۶۵، اصول سرخسی: ۲/ ۶، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۲۴، فواتح الرحموت: ۲/ ۲۰۲، الکافی: ۳/ ۵۶-۱۳، التوضیح: ۲/ ۲۵، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۶۶)

مثال: عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا إلا بيع الخيار". زاد مسلم: فكان ابن عمر إذا بايع رجلا فأراد أن لا يقبله قام فمشى هنيمة ثم رجع إليه. (بخاری، کتاب البیوع، باب البيعان بالخيار، مسلم: كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتابعين)

یہاں جمہور کے نزدیک "تفرق ابدان" مراد ہے اور ایجاب وقبول مکمل ہونے کے بعد بھی طرفین کو خیار مجلس حاصل ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سے تفرق اقوال مراد ہے، یعنی جب تک ایجاب کے بعد قبول کا اظہار نہ ہوجائے؛ بیع رد کرنے کا اختیار حاصل ہے، حالاں کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس حدیث کے وہی معنی مراد لینا ثابت ہے، جو جمہور نے لیا ہے، صحابی اس کی مراد کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جانتا ہے؛ لہٰذا تاویل صحابی کو اس وقت تک چھوڑا نہیں جائے گا جب تک کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔

ملحوظہ: حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ مفصلاً "عرض

الحدیث علی القرآن'' کی مثال میں گزر چکی ہے۔

دوسری صورت کی مثال:

[راوی صحابی کا خبر کو ظاہری معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر محمول کرنا]

عکرمہ سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے چند لوگوں کو جلانے کا حکم دیا، اس کی خبر ابن عباسؓ کو ہوئی، تو آپؓ نے فرمایا: میں ہوتا تو ان کو نہ جلاتا؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: **"لا تعذبوا بعذاب اللّٰه"** میں ان کو قتل کر دیتا، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے، **"مَن بَدَّلَ دينهٗ فاقتلوه"**. (بخاری: کتاب الجهاد، باب لا یعذب بعذاب اللّٰه)

مذکورہ روایت عام ہے، مرتد اور مرتدہ کے قتل کے بارے میں، راوی صحابی ابن عباسؓ نے اسی کو رجال کے ساتھ خاص کر دیا، چناں چہ امام ابو یوسفؒ نے ''کتاب الخراج'' میں (۱۸۰-۱۸۱) امام محمدؒ نے ''کتاب الآثار'' (ص: ۳۰۲، رقم: ۵۹۱) میں، ابن ابی شیبہؒ نے ''مصنف'' (۱۴/ ۱۷۰۵۹۷- ص/ ۶/ ۴۴۴) میں، **من طريق أبي حنيفة، عن عاصم، عن أبي رزين، عن ابن عباس** روایت کیا ہے: **"لا يقتل النساء إذا هنّ إرتددن الإسلام ولكن يحبسن ويُدعين إلى الاسلام ويُجبرن عليه"**.

چنانچہ فقہاء، مرتدہ کے حکم میں مختلف ہیں: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ: مرتدہ کو قتل کیا جائے گا، یہی ابن أبی لیلی، عثمان البتی، امام اوزاعی، لیث اور زہری وغیرہ کا قول ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے تاویل ابن عباس پر عمل کیا ہے، چناں چہ یہ حضرات مرتدہ کے قتل کی اجازت نہیں دیتے۔

(المبسوط: ۱۰/ ۱۰۸، فتح القدیر: ۱/ ۱۴، المغنی: ۹/ ۱۶)

ملحوظہ:

ابن الحاجب، علامہ آمدی، علامہ رازی اور سبکی (مختصر ابن الحاجب: ۲/ ۲۷، الاحکام للآمدی: ۲/ ۱۸۳، المحصول: ۲/ ۹۹۵، جمع الجوامع: ۲/ ۲۲۲) مسئلہ اول میں تاویل صحابی کو حجت مانتے ہیں اور دوسری مسئلہ میں ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور تاویل کو چھوڑ دیتے ہیں، حالاں کہ دونوں مسئلے میں باعتبار دلیل کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ ملا بہاریؒ اور بحر العلوم نے ''فواتح الرحموت'' (۲/ ۲۰۲) میں فرمایا ہے: کہ انہوں نے مسئلہ اول میں تاویل صحابی کو حجت مانا، کیوں کہ صحابی حدیث کی مراد کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جانتے ہیں، یہی چیز مسئلۂ ثانیہ میں بھی ہے۔ (فواتح الرحموت: ۲/ ۲۰۲)

(۴) راوی کا حدیث پر عمل کرنے سے رک جانا:

راوی کا حدیث پر عمل کرنے سے رک جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس حدیث کے خلاف عمل کرنا، یہاں تک وہ حدیث حجت باقی نہیں رہتی؛ یہ اس لیے کہ جس طرح حدیث صحیح پر ترک عمل حرام ہے، اسی طرح حدیث کے تقاضا پر عمل نہ کرنا بھی حرام ہے۔

امتناع کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث کے تقاضا پر نہ عمل کرتا ہے اور نہ ایسے ظاہری افعال میں مشغول ہوتا ہے، جس سے حدیث کی خلاف ورزی ہو، مثلاً کوئی نماز کے وقت نماز نہ پڑھے اور نہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو، یہاں تک کہ نماز کا وقت گزر گیا، یہ ہے نماز سے رک جانا اور اگر روزہ کے وقت میں کھانے پینے میں مشغول رہا، تو یہ خلاف پر عمل کرنا ہے؛ لیکن حقیقت میں امتناع اور خلاف ورزی ایک ہی ہے، کیوں کہ ''ترک'' ایک فعل ہے، چناں چہ اس میں اشتغال ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی دوسرے فعل میں اشتغال، یہ بھی خلاف پر

ہی عمل کرنا ہوا، اسی وجہ سے علامہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے "**عمل الراوي بخلاف الحديث**" اور "**امتناع الراوي عن العمل بالحديث**" کے باب کے تحت ابن عمرؓ کی رفع یدین والی روایت پر ترکِ عمل کو ذکر کیا ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۶۶، اصول السرخسی: ۲/۷)

[مبحث ثانی]

وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو راویٔ حدیث کے علاوہ کی جانب سے:

(۲) یہ بات گذر چکی کہ خبر مطعون، جس کو سلف نے رد کردیا اور اس پر نکیر کی، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ خبر جس کو طعن و تنکیر لاحق ہو راوی حدیث کی جانب سے، اس سے متعلق تفصیل گذر چکی۔ (۲) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو، راوی حدیث کے علاوہ کی جانب سے، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) صحابہ کا طعن حدیث میں۔

حنفیہ اس کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (۱) وہ حدیث جو محتمل الخفاء نہ ہو۔ (۲) وہ حدیث جو محتمل الخفاء ہو۔

(۱) حدیث غیر محتمل بالخفاء:

۱۔ محتمل الخفاء نہ ہو، حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ حدیث جس پر بعض صحابہ کا حدیث کے خلاف عمل کرنا مروی ہو، اگر وہ حدیث محتمل الخفاء نہیں ہے، تو وہ حدیث حجت نہیں ہوگی، اس لیے کہ دین انہیں کے واسطے سے حاصل ہوا، یہ بات بعید ہے کہ ان پر کوئی چیز مخفی رہے اور ان کے بارے میں کبھی یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ حدیث کی مخالفت کریں گے، بہر صورت ان

کی مخالفت کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ان کو اس کے منسوخ ہونے کا علم ہو چکا ہوگا یا ان کو اس بات کا علم ہوگیا ہوگا کہ یہ حکم یقینا واجب نہیں ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۶۷، اصول سرخسی: ۲/ ۷۰، التوضیح: ۲/ ۷، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۶۷، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۶۴)

مثال: عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهنّ سبيلا، البكر بالبكر جلد مأة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مأة والرجم". (مسلم: كتاب الحدود، باب حد الزنا)

حنفیہ فرماتے ہیں کہ: باکرہ کی حد کوڑے ہے، اور "تغریب" (جلاوطنی) یہ عقوبت وتعزیر ہے، امام کو اس کا اختیار ہے، حنفیہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا اور تاویل کی، اس لیے کہ صحابہ کا عمل اس کے خلاف ہے، اور یہ حدیث ان میں سے ہے، جو محتمل الخفاء نہیں، چناں چہ صحابہ کا اس حدیث کے خلاف عمل کرنا، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے یا اس کا وجوب حتمی نہیں ہے۔

عبدالرزاق کی روایت ہے کہ ابن مسعود فرماتے ہیں: البكر يزني بالبكر، يجلد مأة وينفيان. قال: وقال علي: حسبهما من الفتنة أن ينفيا. (مصنف عبدالرزاق: ۷/ ۳۱۲)

نیز عبدالرزاق کی روایت ہے کہ ابن المسیب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: غرب عمر ربيعة بن أمية بن خلف في التراب إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر: لا أغرب بعده مسلما. (حوالہ بالا)

حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں آئندہ کسی کو شہر بدر کرنے کی سزا نہیں دوں گا؛ اس لیے حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے کے بجائے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ "ایک سال شہر

ہو،تو اس کی جرح کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (اصول بزدری:۲۰۰)

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں: حنفیہ کے نزدیک جرح مفسّر، موجب جرح ہے؛ اور اگر جارح تعصب یا متہم بالتعصب میں معروف ومشہور ہے، تو اس کی جرح مفسر قابل اعتبار نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ اس کا تعصب وعداوت معروف ومشہور ہے۔ (اصول سرخسی:۲/۱۰-۱۱)

متعدد احناف نے تعصب، عدالت اور حسد سے پاک ہونے کی شرط کی صراحت کی ہے۔ (کشف الاسرار:۳/۱۵۸، التقریر:۴/۴۲۱)

صاحب فواتح الرحموت فرماتے ہیں:

لابد للمزكي أن يكون عدلاً، عارفاً بأسباب الجرح والتعديل، وأن يكون منصفاً ناصحاً، لا أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه، فإنه لا اعتداد بقول المتعصب. (فواتح الرحموت:۲/۱۹۰)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کی تین شرطیں ہیں:

(۱) جرح، جرح مفسّر ہو، جرح کا سبب ذکر کیا جائے۔

(۲) سبب جرح، بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(۳) جرح، عصبیت وعداوت کی بناء پر نہ ہو۔

اس سلسلے میں حنفیہ کا مذہب، دیگر فقہاء ومحدثین کے موافق ہے۔ (تدریب الراوی: ۱/۳۰۵، فتح المغیث: ۳/۲۱، اصول الجرح والتعدیل:۸۰) تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول بزدوی:۱۹۶، اصول کرخی:۳/۱۱، التحریر:۳۲۳، الرفع والتکمیل:۱۰۵، فواتح الرحموت:۲/۱۸۹۔

ائمہ احناف کا مختار و پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ جرح وتعدیل کا ثبوت روایت

میں صرف ایک سے ہو جاتا ہے، اور شہادت میں دو سے، ابن السّاعاتی، ابن الہمام، ابن الحنبلی، اور بحر العلوم وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

(بدیع النظام:۱۶۷، التحریر:۳۲۱-۳۲۲،قفو الاثر:۲/۱۸۶)

تعدیل مبہم مقبول ہے نہ کہ جرح مبہم:

ائمہ احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تعدیل مبہم مقبول ہے؛ اس لیے کہ باعتبار عقل و دین ہر مسلمان کے لیے عدالت ثابت ہے، خصوصاً قرون ثلاثہ میں، اور چوں کہ اس کے اسباب بھی زیادہ ہیں، جس کا ذکر دشوار ہے، رہی بات جرح مبہم کی تو اس کے اسباب محدود ہیں، اس کا ذکر دشوار نہیں ہے، اور بعض مرتبہ جارح اپنے اعتقاد میں اس کو جرح سمجھتا ہے، حالاں کہ وہ سبب جرح نہیں ہوتی؛ لہٰذا اس کا ذکر ضروری ہے۔ علامہ بزدوی، ابن الہمام، ابن الساعاتی وغیرہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

(اصول بزدوی:۱۹۶، التحریر:۳۲۳،بدیع النظام:۱۶۹)

لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کتب متقدمہ میں جرح مبہم ذکر کی جاتی رہی ہے، مثلاً "فلان ضعیف" یا "کذاب" وغیرہ الفاظ مبہم ہیں، تو پھر سبب بیان کرنے کے کیا معنیٰ؟

محقق ابن الہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ: ان متقدمین میں جو جرح و تعدیل میں معروف و مشہور ہیں اور اسباب جرح میں ان کی صحت رائے معلوم و معروف ہے، ان کا ابہام بھی تفصیل کے مانند ہے(التحریر:۳۲۵) لہٰذا ان کی جرح مبہم قبول کی جائے گی۔

ملا بہاری اور بحر العلوم وغیرہ نے اس رائے کو پسند فرمایا ہے۔

(مسلم الثبوت:۳۲۵،فواتح الرحموت:۲/۱۸۹)

ابن الصلاح کا جواب ابن الہمام سے مختلف ہے، ابن الصلاح فرماتے ہیں: تعدیل مبہم کافی نہیں ہے، جب تک معدل کے نام کو بیان نہ کیا جائے، چناں چہ اگر کہیں: حدثني ثقة، یا اس کے مانند، تو یہ کافی نہیں ہے۔ اس کو خطیب بغدادی اور صیرفی وغیرہ نے ذکر کیا ہے؛ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ راوی کسی کے نزدیک ثقہ ہو، اور دوسرا، اس کے بارے میں کسی جرح پر مطلع ہو؛ لہٰذا ایسے راوی کے بارے میں ہم توقف کریں گے، تا آں کہ کوئی ایسی چیز ظاہر ہو جائے، جو ہمارے شک کو ختم کر دے، اس وقت ہم اس راوی کی حدیث کو قبول کریں گے اور توقف نہیں کریں گے۔ (معرفۃ علوم الحدیث: ۲۱۹)

یہاں ایک دوسری رائے بھی ہے، وہ یہ کہ جارح اسباب جرح سے واقف ہو، تو اس کی جرح مبہم بھی مقبول ہے، جیسا کہ اس کی تعدیل مبہم مقبول ہے، اگر اس رائے پر عمل کیا جائے تو کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔ علامہ سیوطی، غزالی، رازی، خطیب وغیرہ نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ (تدریب: ۲۷۱)

اور علامہ تفتازانی سمیت متعدد ائمہ احناف نے اس کو راجح قرار دیا ہے، شیخ عبد الفتاح ابو غدّہ کی بھی یہی رائے ہے۔ (التلویح: ۲/ ۳۲، الرفع والتکمیل: ۱۰۶-۱۰۹)

حنفیہ کے نزدیک تعدیل علی الإبہام مقبول ہے؛ اس لیے کہ عادل راوی کسی کے بارے میں ثقہ کا حکم بغیر اس کی عدالت کی تحقیق و تفتیش کے نہیں لگائے گا، جس طرح اگر وہ نام کا ذکر کرتا ہے تو وہ مقبول ہے، اسی طرح نام کے ذکر کئے بغیر بھی مقبول ہے، مثلاً سبب بیان کئے بغیر کہے: حدثني ثقة أو عدل وغیرہ۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۷۲، اصول سرخسی: ۲/ ۹)

دسواں باب: تدلیس وشاذ

تدلیس و شاذ کا بیان

[مبحث اول]

تدلیس:

تدلیس کے معنی ہیں عیب چھپانا، "دلّس البائع" اس وقت کہا جاتا ہے، جب وہ بیچنے والے سامان کا عیب چھپائے۔

اصطلاح میں تدلیس کے معنی ہیں: محدث کا حدیث کی روایت میں کسی راوی کا نام نہ لینا؛ بلکہ اس سے اوپر کے راوی کا نام لینا اور لفظ ایسا اختیار کرنا، جس سے سماع کا احتمال ہو۔

تدلیس کی تقسیم:

تدلیس کی بہت سی صورتیں ہیں؛ مگر مشہور دو ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ محدث کسی حدیث کو اپنے شیخ سے روایت کرے، جن سے لقاء ثابت ہے؛ مگر اس سے کوئی حدیث نہیں سنی، یہ حدیث محدث نے اس شیخ کے کسی ضعیف یا معمولی شاگرد سے سنی ہے، اس واسطہ کو حذف کر کے شیخ سے اس طرح روایت کرے کہ سماع کا وہم ہو، ائمۂ احناف اس کو "**تدلیس**" اور محدثین اس کو "**تدلیس الاسناد**" کہتے ہیں۔

امام ابوبکر جصاص، علامہ عبدالعزیز بخاری، علامہ بابرتی، ابن نُجیم، ابن الحنبلی نے تدلیس کی یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ (الفصول: ۲/۶۱، کشف الاسرار: ۳/۶۴، التقریر: ۴/۱۱۴، فتح الغفار: ۲/۱۰۸، انوار الحلک: ص: ۲۶۵)

یہ تعریف جامع اور مانع ہونے کے اعتبار سے ابن الصلاح کی تعریف کے موافق

ہے، جو ''معرفۃ انواع علوم الحدیث'' (ص:۱۵۷) پر مذکور ہے، ان سے متأخرین محدثین نے اخذ کیا ہے، اس اعتبار سے جصاص اور دیگر محدثین کی تعریف ایک ہوئی۔

لیکن دوسری طرف علامہ بزدوی، علامہ سرخسی، اور اکثر ائمہ احناف نے تدلیس کی ایک دوسری تعریف ذکر کی ہے، جو جصاص کی تعریف کے مغایر ہے، علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

وهو يعدّ الطعون التي لا يصلح جرحًا: ومن ذلك طعنهم بالتدليس، وذلك أن تقول: حدثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله: حدثنا أو أخبرنا، وسمّوه عنعنة. (اصول بزدوی:۱۹۸)

چنانچہ عنعنہ اور تدلیس ان کے نزدیک ایک ہے، علامہ سرخسی، علامہ نسفی، ابن ملک، ملا جیون وغیرہ نے یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

(اصول سرخسی: ۲/۹، کشف الاسرار: ۲/ ۸۴، شرح المنار: ۶۶۵، نور الأنوار: ۲/ ۸۱)

انہوں نے عنعنہ کو ہی تدلیس قرار دیا ہے، یہ ابوبکر جصاص اور دیگر محدثین کی تعریف کے مخالف ہے، علامہ بزدوی اور محدثین کی اصطلاح کے مابین اس فرق کو علامہ عبدالعزیز بخاری نے واضح فرمایا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

فأما العنعنة التي ذكرها الشيخ -أي البزدوي- فهي كذلك عند بعضهم -أي المحدثين-، ولكن عند عامتهم هي ليس بتدليس.

(کشف الاسرار: ۳/ ۷/ ۱۴)

(۲) تدلیس کی دوسری صورت یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ کا ذکر غیر معروف نام سے یا غیر معروف کنیت سے یا غیر معروف نسبت سے یا غیر معروف صفت سے کرے، تا کہ لوگ

اس کو پہچان نہ سکیں۔

ائمہ احناف اس کو "**تلبیس**" اور محدثین "**تدلیس الشیوخ**" کہتے ہیں۔

علامہ بزدوی، علامہ سرخسی، علامہ نسفی، علامہ عبدالعزیز بخاری، بابرتی وغیرہ نے اسی طرح اس کوموسوم کیا ہے۔ (اصول بزدوی:۱۹۸، اصول سرخسی: ۳/ ۱۰، کشف الاسرار: ۳/ ۱۴۷، التقریر: ۴/ ۱۱۴، شرح المنار:٦٦٦)

مثال تدلیس:

أخرنا أبو كريب، حدثنا أبوبكر بن عياش، عن أبي سعيد، (هو أبو سعد البقال) عن أبي وائل قال :لم يكن عمر و علي يجهران بـ بسم الله الرحمن الرحيم ولا بـ آمين. رواه ابن جرير الطبري في تهذيب الآثار.

(الجوہر النقی: ۱/ ۱۳۰)

اس روایت میں ابوسعد البقال "سعید بن المرزبان العبسی" ہیں، جو تابعین کے طبقہ صغری یعنی خامسہ سے تعلق رکھتے ہیں، وہ مدلس ہیں؛ لیکن ثقہ ہیں اور ثقہ (أبو وائل شقیق بن سلمہ) ہی سے تدلیس کرتے ہیں؛ لہٰذا یہ روایت مقبول ہوگی۔

حکم:

ائمہ احناف کے نزدیک تدلیس کا حکم مرسل کے حکم کے مانند ہے، بغیر کسی فرق کے۔ امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: اس سلسلے میں ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اگر مدلّس صرف انہیں رواۃ سے تدلیس کرتا ہے، جن کی روایت کو قبول کرنا جائز ہے، یعنی ثقات ہی سے تدلیس کرتا ہے، تو اس کی روایت مقبول ہے۔

اور اگر ثقہ و غیر ثقہ دونوں سے تدلیس کرتا ہے، تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، ہاں اگر سماع کی تصریح کر دے، تو وہ مقبول ہے، جیسے ارسال حدیث میں اس کو واضح کیا گیا ہے۔

''تدلیس'' حنفیہ کے نزدیک جرح نہیں ہے؛ بلکہ وہ وہم ارسال ہے، جب حقیقت ارسال حنفیہ کے نزدیک جرح نہیں ہے، تو موہوم ارسال کیسے جرح ہوگی۔ (الفصول: ۲/۶۱، اصول بزدوی: ۱۹۸، اصول سرخسی: ۲/۹-۱۰، قفو الاثر: ۱۷، قواعد فی علوم الحدیث: ۱۵۸)

[مبحث ثانی]

حدیث شاذ:

محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف یہ کی ہے، کہ جس کا راوی عادل و ضابط ہو، اور سند میں اتصال ہو، اور شذوذ و علت قادحہ نہ ہو۔ گویا حدیث کے صحیح ہونے کی ایک ناگزیر منفی شرط یہ ہے کہ وہ شاذ نہ ہو، لیکن شاذ کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں محدثین میں باہم اختلاف ہے:

علامہ ابن کثیر، امام حاکم، ابن الصلاح وغیرہ نے اس کی الگ الگ تعریفات ذکر کی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیں: اختصار علوم الحدیث ص: ۵۷، علوم الحدیث ص: ۱۱۹، مقدمہ ابن الصلاح، ص: ۳۰)

دوسری صدی میں شاذ کی تعریف اور اس کی حقیقت آشکارا کرنے کے لیے محدثین نے جو انداز اختیار کیا ہے، وہ اس سے بالکل جداگانہ ہے۔ امام اعظم ہر ایسی حدیث کو شاذ قرار دیتے ہیں، جو اس موضوع پر آئی ہوئی دوسری صحیح حدیثوں، اور معانی قرآن کے خلاف ہو، چناں چہ حافظ ابن عبد البر نے امام اعظم کے نقطۂ نظر کو ایک موقع پر محدثین کو جواب دیتے ہوئے اس طرح واضح کیا ہے:

كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول؛ لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرفها على ما اجتمع عليه من الأحاديث، و معاني القرآن،فما شذ من ذلك رده، و سماه شاذا.

بہت سے محدثین نے امام ابوحنیفہ پر اس لیے اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے بہت سے ثقہ راویوں کی حدیثوں کو ترک کر دیا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب کا دستور یہ تھا کہ وہ خبر واحد کو اس باب کی دوسری صحیح حدیثوں اور معانی قرآن کے مجموعہ سے ملا کر دیکھتے تھے، اگر خبر واحد کا مضمون ان سے مطابقت کرتا، تو وہ اس کو قبول کرتے، ورنہ رد کر دیتے تھے اور اس کو ''شاذ'' کا نام دیتے تھے۔

اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام اعظم ہر اس حدیث کو شاذ بتاتے ہیں، جو معانی قرآن اور اس موضوع پر آئی ہوئی دوسری صحیح حدیثوں کے خلاف ہو، امام اعظم کا شاذ کے موضوع پر موقف قابل داد ہے اور امام مالک بھی امام صاحب کے ہمنوا ہیں، اسی بناء پر امام مالک حدیث "ولوغ کلب" کی تضعیف فرماتے تھے، شاطبی فرماتے ہیں: **كان مالك يضعفه**۔ امام مالک اسے ضعیف کہتے تھے۔ (الموافقات: ۲۱/۳)

لیکن حالات کے تحت طبیعت اور مزاج میں اختلاف رونما ہوا، جن کے مزاج میں تفقہ کا رنگ غالب تھا، انہوں نے امام اعظم کی ہمنوائی کی، چناں چہ امام شافعی سے جو شاذ کی تعریف منقول ہے، وہ بھی اس کے قریب قریب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

شاذ یہ نہیں ہے کہ ثقہ راوی کوئی ایسی حدیث روایت کرے، جس کو اس کے علاوہ کوئی روایت نہیں کرتا، بلکہ شاذ یہ ہے کہ ثقہ راوی ایسی حدیث روایت کرے، جو عام لوگوں کی روایت کے مخالف ہو۔ (توضیح الافکار: ۱/۳۷۷)

میں سمجھتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے اپنے قول "یخالف ما روی الناس" سے امام اعظم کے موقف کی تائید فرمائی ہے؛ لیکن چوں کہ امام موصوف نے تیسری صدی کا کچھ حصہ پایا ہے اور اس دور میں جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد وغرائب بازار میں عام ہوگئی تھیں؛ اس لیے تعبیر اس ماحول کی علمی فضا سے متاثر ہوگئی ہے اور معاملہ صرف روایت واسناد پر آ کر ٹھہر گیا ہے۔

قاضی ابو یوسف نے ایسی روایات کو شاذ قرار دیا ہے، جو کتاب وسنت کے موافق نہ ہوں، اور جو فقہاء ومجتہدین میں معروف نہ ہوں، چناں چہ وہ ایک موقع پر لکھتے ہیں:

وإياك وشاذ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء ما يوافق الكتاب والسنة"۔

ایک دوسرے موقع پر فرمایا:

"وهو عندنا شاذ والشاذ من الحديث لا يؤخذ به"۔

یہ حدیث شاذ ہے اور شاذ ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ (الرد علی سیر الاوزاعی: ۱۰۵)

بہر حال محدثین واحناف شاذ حدیث کی تفصیل وتشریح میں مختلف ہیں۔

(امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۵۵-۵۵۹)

گیارہواں باب: اصول ترجیح و تطبیق

اصول ترجیح و تطبیق

فصل اول: تعارض

مبحث اول: احادیث متعارضہ کے مابین جمع وترجیح کی تفصیل

جب اختیار حدیث اور انتقاء حدیث کے بارے میں آحاد متباین اور احادیث متعارض ہوں، تو اس وقت ترجیح و تطبیق کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔

جب دو یا دو سے زائد حدیثوں میں بظاہر تعارض ہو، تو اس کو دور کرنے کے لیے سب سے پہلے دیکھا جائے گا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان میں کسی ایک کے منسوخ ہونے کی صراحت کسی حدیث میں وارد ہے یا نہیں؟ اگر کسی حدیث مرفوع میں نسخ کی صراحت موجود ہوتو یہ نسخ منصوص ہے، اور باتفاق علماء مقدم ہوگی؛ چناں چہ ناسخ پر عمل کیا جائے گا اور منسوخ کو چھوڑ دیا جائے گا، جیسے: **كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها.**

(مسلم: کتاب الجنائز، رقم: ۹۷۷)

اگر نسخ منصوص کا ثبوت نہ ہو، تو اس صورت میں علماء حنفیہ مختلف ہیں:

علامہ ابن الہمام، ابن أمیر حاج، ملا بہاری، بحر العلوم، علامہ ظفر احمد عثمانی، علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ فرماتے ہیں: اگر نسخ منصوص کا ثبوت نہ ہو؛ بل کہ نسخ اجتہادی کی کوئی شکل سامنے آتی ہو، تو نسخ اجتہادی کو استعمال کر کے ناسخ پر عمل کیا جائے، اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا، اور ترجیح ممکن نہ ہو، تو ممکن حد تک دونوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔

اگر نسخ ظاہر نہ ہو، اور نہ وجوہ ترجیح و تطبیق میں سے کوئی وجہ ہو، ان دونوں پر عمل کے ترک کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، تو اس صورت میں دوسری دلیل شرعی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

یہ ترتیب حنفیہ کے یہاں مشہور و معروف ہے، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:

وحكمه النسخ إن علم المتقدم والمتأخر، ويكونان قابلين له، وإلا فالترجيح إن أمكن، لأن ترك الراجح خلاف المعقول والإجماع، فالجمع بقدر الإمكان للضرورة، وان لم يكن الجمع تساقطا، فإذا تساقطا فالمصير إلى ما دونهما من الحجج مرتبا إن وجد. (قواعد فی علوم الحدیث: ۲۸۸، التحریر: ۳۶۲، ۳۶۳، التقریر والتحریر: ۳/ ۳-۴، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۵۲، فواتح الرحموت: ۲/ ۲۳۶)

علامہ فارسی، شاہ ولی اللہ، علامہ زبیدیؒ، علامہ عبدالحی لکھنویؒ وغیرہ فرماتے ہیں: کہ پہلے جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے، پھر نسخ اجتہادی کی پھر ترجیح کی۔ (جواہر الاصل: ۵۷، ۵۸، حجۃ اللہ البالغہ: ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹، بلغۃ الاریب: ۱۹۱، الاجوبۃ الفاضلۃ: ۱۸۲-۱۹۷)

یہی شوافع اور مالکیہ کا نقطۂ نظر ہے، ابن الصلاح اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم أن ما يذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما، فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك... القسم الثاني: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على ضربين: أحدهما: أن يظهر كون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ. والثاني: أن لا تقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما، فيفزع حينئذ إلى الترجيح، ويعمل بالأرجح منهما والأثبت. (مقدمہ ابن صلاح: ۲۴۳)

حقیقت میں یہ نظریہ صحت کے زیادہ قریب ہے، اگرچہ احناف کی بعض کتب اصول

میں مذہب امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے بارے میں منقول ہیں کہ انہوں نے اس اصل کو اختیار کیا ہے۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ الدھلوی رقم طراز ہیں: بعض بڑے بڑے اصول وہ ہیں، جس کو امام اَبوحنیفہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، حالاں کہ وہ تو قواعد مستنبطہ ہیں، جن کا استخراج ،علماء نے بعد میں اپنے اجتہاد کی روشنی میں کیا ہے، امام ابوحنیفہ سے اس سلسلہ میں کوئی چیز منقول نہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس پر فریق ثانی نے عمل کیا، جو محدثین کا نظریہ ہے کہ پہلے جمع وتطبیق، پھر نسخ، پھر ترجیح، یہی اصل ہے، اور اس میں دوسرے محدثین وفقہاء کے مقابلہ میں نصوص متعارضہ کے مابین جمع وتطبیق کی زیادہ رعایت بھی ہے۔

امام طحاویؒ - جو فقہ حنفی کی زبان اور حدیث میں فقہ حنفی کے ترجمان ہیں، آپ کو حل مشکلات الحدیث اور احادیث متعارضہ کے مابین جمع وتطبیق میں ید طولی حاصل ہے، آپ کی تالیف ''مشکل الآثار'' جس کی شاہد ہے- اس نظریہ کو اپنی کتاب میں واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وأولى الأشياء بنا إذا روي حديثان ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحتملا الاتفاق ، واحتملا التضاد أن نحملهما على الاتفاق لا على التضاد. (شرح معاني الآثار، كتاب الكراهية ،باب الشرب قائما، رقم: ۶۸۵۴)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

”والذي يظهر اختياره هو تقديم الجمع على الترجيح.“ (الأجوبة:۱۹۶)

[مبحث ثانی]

وجوہ تطبیق:

احناف احادیث متعارضہ کے مابین جمع و تطبیق کے لیے ان اسالیب کو اختیار کرتے ہیں:

۱) ایک حکم کا تعلق دنیا سے ہو اور دوسرے کا آخرت سے، جیسے: ایمان کے بارے میں ارشاد ہے: "**وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ**" (۵-المائدۃ: ۸۹) چناں چہ کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کام کو کرے گا اور اسے اس کام کو مستقبل میں انجام نہیں دیا، تو اس کا دنیا اور آخرت میں مؤاخذہ ہوگا، کہ دنیا میں حانث ہوگا اور بلا عذر حانث ہونے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں لفظ "عقد" زمانہ مستقبل میں ارادہ پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے: "**وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ**" (۲-البقرۃ: ۲۲۵) یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ کسی شخص نے زمانہ ماضی میں عمداً جھوٹی قسم کھائی، تو اس کا مؤاخذہ ہوگا۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی آیت کریمہ میں جس مؤاخذہ کا ذکر ہے، اس کا تعلق دنیا اور آخرت سے ہے۔ اس لیے کہ آیت کریمہ میں مؤاخذہ مطلق ہے۔ اور مواخذۂ مطلقہ کا تعلق دنیا اور آخرت دونوں سے ہوتا ہے؛ لیکن آیت ثانیہ "**ولکن یؤاخذکم**" کا تعلق "**بما کسبت قلوبکم**" کی وجہ سے صرف آخرت سے ہوگا۔ (اصول سرخسی: ۲/ ۱۹)

۲) نصوص متعارضہ میں سے ہر نص کے احکام ان احوال و ظروف سے متعلق ہوں، جو مختلف و متباین ہیں، جیسے ارشاد باری ہے: "**ولا تقربوهن حتی یطهرن**" (۲-البقرۃ: ۲۲۲) چناں

چہ آیت کریمہ صیغۂ "**یطھرن**" کو بعض لوگوں نے تشدید کے ساتھ پڑھا ہے اور بعض نے بغیر تشدید کے، یہ لفظ دوسری جگہ تشدید کے ساتھ، کامل طہارت یعنی ''اغتسال'' کے معنی میں آیا ہے، اگر قرأت تشدید کو ملحوظ رکھا جائے، تو اس وقت آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے کہ حائضہ عورتوں سے دخول جائز نہیں ہے، جب تک کہ وہ غسل نہ کرلیں۔ اور عدم تشدید کی قراءت اس بات کی متقاضی ہے کہ شوہر کے لیے جائز ہے کہ اگر انقطاع حیض دس دن کے پہلے ہوا ہے، تو جب تک غسل نہ کرے، اس سے جماع جائز نہیں، اور اگر انقطاع حیض دس دن کے بعد ہوا ہے، تو اس وقت غسل سے پہلے جماع جائز ہے۔

اس سلسلے میں بہترین مثال وہ ہے، جو حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب تعداد رکعت میں شک واقع ہو، تو کیا صورت اختیار کی جائے، اس مسئلے میں روایات مختلف ہیں:
ابن مسعودؓ سے مروی ہے: "... **اذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه ...**" (بخاری: أبواب القبلة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، رقم: ۳۹۲)

ابن عمرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: **اذا شك أحدكم في الصلاة كم صلى، فليستقبل الصلاة**۔ (نصب الرایۃ ۲/ ۱۷۳)

روایت ابن عمر میں "**فليستقبل الصلاة**" ہے، جب کہ روایت ابن مسعود میں "**فليتحر الصواب**" ہے، اور روایت أبوسعید الخدری میں "**البناء على الأقل**" ہے، اس طرح بعض صحابہ سے مروی ہے۔ (سنن ترمذی، كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان)

چناں چہ امام ابوحنیفہ نے ان تمام روایت میں اس طرح تطبیق دی کہ: اگر شک پہلی مرتبہ واقع ہوا ہو، تو از سر نو نماز ادا کرے، اور شک کثرت سے پیش آتا ہو، اور ذہن و دماغ میں مسلسل واقع ہوتا ہو، تو اس صورت میں تحری کرے اور ظن غالب پر بنا کرے، اور اگر ظن متساوی

ہو، تو اقل پر بناء کرے۔ اس طرح احوال مختلفہ میں تمام روایات مختلفہ پر عمل ہو جائے گا۔

۳) نصوص مختلفہ سے ثابت شدہ احکام کے لیے مراتب مختلفہ کا تعین، جیسے ارشاد خداوندی ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (۵-المائدۃ:۶)

اس آیت کریمہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اُرکان وضوء چار ہیں: غسل وجہ، غسل یدین الی المرافق، مسح رأس، غسل رجلین الی الکعبین، اور حدیث شریف میں "نیت" اور "ولا" کا بھی تذکرہ ہے، چناں چہ دونوں نص میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ وہ افعال وضو، جن کا ذکر قرآن کریم میں ہے، وہ رکن ہوگا، اور جس کا ذکر حدیث شریف میں ہے، اس پر عمل کرنا مستحب ہوگا، احناف روایت متعارضہ کے مابین وجوہ تطبیقات میں سے اس وجہ تطبیق پر عمل کرتے ہیں، جب کہ شوافع طرق ترجیح کو اختیار کرتے ہیں اور کسی حدیث پر عمل کے سلسلہ میں "أصح سندأ مافی الباب" پر عمل کی کوشش کرتے ہیں۔

رہی بات حنابلہ کی، تو جو شخص ان کی آرا کی طرف نظر کرے گا، تو وہ محسوس کرے گا کہ وہ توسع اور تنوع کو پسند کرتے ہیں اور سنت سے ثابت شدہ، مختلف احکام پر عمل کے سلسلے میں مساوات و برابری کے قائل ہیں۔ یہی وہ مسلک ہے جس کو علماء حدیث کے نزدیک قبول عام حاصل ہے، اور شاہ ولی اللہ الدھلوی بھی اس طرف مائل ہیں، جیسا کہ ان کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔

۴) وجوہ تطبیقات میں اُقرب الطریق یہ ہے کہ بعض روایات کو قضاء پر محمول کیا جائے اور بعض کو دیانات پر، علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے تطبیق کی اس صورت سے بہ کثرت استفادہ کیا ہے، جیسے: حدیث صحیح میں "بیع مصراۃ" والا مسئلہ وارد ہوا ہے، علامہ نے اس کو

دیانت پر محمول کیا ہے، اس سلسلے کی مفصل گفتگو پیچھے "عرض الحديث على القواعد الكلية الثابتة في الشرع" میں گذر چکی ہے، اس اصول پر عمل کرنا بہت ساری روایات میں جمع وتطبیق کو آسان بنادیتا ہے۔ (معاییر الحنفیہ :۸۵-۸۸)

اخبار آحاد میں مفاہمت اور امام اعظم:

جب احادیث میں تعارض وتضاد واقع ہو تو اس تعارض وتضاد کو دور کرنا ایک اہم ترین موضوع ہے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ کام صرف محدثین کا نہیں ہے؛ بل کہ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ فقیہ بھی ہو، چنانچہ ابوبکر حازمی فرماتے ہیں:

ذلك من وظيفة الفقهاء؛ لأن قصدهم إثبات الأحكام ومجال نظرهم في ذلك متسع.

یہ فقہاء کا کام ہے؛ کیوں کہ حدیث میں ان کا مطمح نظر احکام ثابت کرنا ہوتا ہے اور اس موضوع پر ان کی فکری جولانیاں وسیع ہیں۔ (شروط الائمۃ الخمسۃ :۶۷)

امام نووی فرماتے ہیں:

إنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الفقه والحديث والأصوليين الغواصون على المعاني.

یہ کام ان ائمہ کو زیبا ہے، جن میں حدیث وفقہ کی شانِ جامعیت پائی جاتی ہے اور وہ اصولیین جو معانی کی گہرائی میں اترے ہیں۔ (التقریب :۱۲/۴)

مفاہمت کے موضوع پر امام اعظمؒ کی ذہانت اور فطانت کو سب نے سراہا ہے، احکام تو احکام؛ غیر احکام سے متعلق احادیث میں مفاہمت کے لیے بھی امام اعظم کی ذات گرامی محدثین کے یہاں استدلالی ہے۔

احکام اور فقہ پر مشتمل حدیثوں میں مفاہمت کی مثالوں سے کتابیں بھری پڑی ہیں، یہاں ہم تطویل سے بچتے ہوئے اپنے ناظرین کی ضیافت طبع کے لیے چند مثالیں پیش کرتے ہیں؛ تاکہ مفاہمت کے موضوع پر امام اعظم کی خداداد ذہانت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

رفع یدین کی صورت:

نماز میں تکبیر تحریمہ کے وقت جو رفع یدین کیا جاتا ہے، اس کی کیفیت میں روایات مختلف آئی ہیں، حافظ ابن حجر نے "التلخیص الحبیر" میں ساری روایات کا احاطہ کیا ہے؛ اور علامہ شوکانی نے "نیل الأوطار" میں بھی تمام روایات کو یکجا کیا ہے، ان میں ابن عمر کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة. (ابوداود، کتاب الصلاۃ، باب رفع الیدین فی الصلاۃ، رقم:۷۲۲)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے آغاز میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے۔

ابوداود اور نسائی میں وائل کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

عن عبد الجبار بن وائل، عن أبيه أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى تكاد إبهاماه تحاذي شحمة أذنيه.

(نسائی، کتاب الافتتاح، باب موضع الابهامین عند الرفع، رقم:۸۸۲)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کی پاپڑیوں تک اٹھاتے تھے۔

مسند احمد اور مسلم کی روایت میں ہے:

كان إذا كبر رفع يديه حتى يحاذي بهما أذنيه.

(مسلم، کتاب الصلاۃ، باب استحباب رفع الیدین......، رقم:۳۹۰)

ہاتھ اٹھاتے وقت دونوں ہاتھ کانوں کے سامنے ہوتے تھے۔

حذو منكبيه یعنی مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کو علامہ ابن دقیق العید نے امام شافعی کا مذہب قرار دیا ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں: **هو اختيار الشافعي في منتهى الرفع** اور مذکورہ بالا حدیثوں میں سے محدثانہ نقطۂ نظر سے بلحاظ قوت سند حدیث ابن عمر کو راجح قرار دیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: **ورجح مذهب الشافعي بقوة السند لحديث ابن عمر.**

امام شافعی کے مذہب کو قوت سند کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے۔ (احکام الاحکام: ۱/۲۵۲)

علامہ شوکانی نے بھی قوتِ سند ہی کو پیش نظر رکھ کر ان حدیثوں کے ساتھ ترجیح کا معاملہ کیا ہے؛ لیکن امام اعظم نے تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کی جو صورت بتائی ہے وہ یہ ہے: **يرفع يديه حتى يحاذي بإبهاميه شحمتي أذنيه.**

رفع یدین اس طرح کرے کہ ہاتھ کے دونوں انگوٹھے، کانوں کی پاپڑیوں کے آمنے سامنے ہوجائیں۔ (ہدایہ: ۱/۸۲)

انہوں نے ان حدیثوں کے بارے میں اپنا موقف واضح فرمادیا کہ وہ اس موضوع پر آئی ہوئی حدیثوں میں ترجیح نہیں بلکہ مفاہمت کو اپناتے ہیں اور مفاہمت اس طرح ہے کہ جب انگوٹھے کان کی پاپڑی سے متصل ہوں گے، تو ہاتھ کا بالائی حصہ اگر کانوں کے سامنے ہوگا، تو ہاتھ کا زیریں حصہ مونڈھوں کے محاذ میں ہوگا اور اس طرح ابن عمر، وائل اور مالک بن الحویرث کی تمام مختلف روایات میں مفاہمت ہوجائے گی، ہدایہ کے مشہور شارح حافظ ابن الہمام نے بھی رفع یدین کی اس صورت سے یہی نتیجہ نکالا ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

"ولا معارضة فإن محاذاة الشحمتين بالابهامين تسوغ حكاية محاذاة اليدين بالمنكبين والأذنين".

ان حدیثوں میں کوئی تعارض و معارضہ نہیں ہے؛ کیوں کہ جب انگوٹھے یا پڑیوں کے سامنے ہوں گے، تو ہاتھ کانوں اور مونڈھوں کے سامنے آجائیں گے۔

(فتح القدیر: ۱/۱۹۸)

روایات میں ہر راوی کا بیان اپنی جگہ صحیح ہے، کیوں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے کی مدت قلیل ہوتی ہے، ہر شخص کی اضطراری نگاہ ہاتھ کے جس حصہ پر پڑی، اس کا روایت میں اظہار کر دیا۔

ہبہ کی واپسی پر احادیث میں مفاہمت:

حدیث میں ہے: **عن ابن عباس -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: العائد في هبته كالكلب يعود قيئه.** حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے والا ایسا ہے جیسے کتا قے کر کے چاٹے۔ (فتح القدیر: ۱/۸۹۱)

یہ حدیث امام بخاریؒ اپنی صحیح میں دو جگہ لائے ہیں: ایک بحوالہ سعید بن المسیب اور دوسری جگہ بحوالہ عکرمہ، دونوں حدیثوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے پوری قطعیت کے ساتھ یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ: **لا يحل لاحد أن يرجع في هبته وصدقته.** ہبہ اور صدقہ دے کر واپس لینا کسی کے لیے روا نہیں ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ایک دوسری حدیث بھی ہے: **أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: لا يرجع في هبته الا الوالد من ولده.** ہبہ کر کے واپسی کا حق کسی کو نہیں سوائے والد کے، کہ وہ اپنے لڑکے کو دے کر واپس لے سکتا ہے۔

جن لوگوں نے حدیث ابن عباس کی صرف ظاہری سطح کو دیکھا کہ ہبہ دے کر واپس لینے کو کتے کے قے چاٹنے سے تشبیہ دی ہے، انہوں نے ہبہ کی واپسی کے لیے حرمت کا فیصلہ

کردیا، اس لیے کہ قے ناپاک ہوتی ہے اور ناپاک چیز حرام ہے، لیکن امام اعظم نے یہاں صرف یہ نہیں دیکھا کہ قے سے تشبیہ دی ہے، بل کہ تشبیہ پر انتہائی غور و خوض کے بعد واضح فرمایا کہ: قے واقعی ناپاک ہوتی ہے اور ناپاک چیز حرام بھی ہوتی ہے، لیکن حضور ﷺ نے جو تشبیہ دی ہے، وہ یہ نہیں کہ ہبہ دے کر واپس لینے والا اس شخص کی طرح ہے، جو قے کر کے چاٹے؛ بلکہ تشبیہ یہ ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے والا کتّے کی طرح ہے جو قے کر کے چاٹے، ظاہر ہے کہ قے حرام ہے، لیکن کتّے کے لیے حرام نہیں ہے، کیوں کہ حلت و حرمت کا تعلق مکلف سے ہے اور کتّا مکلف نہیں ہے؛ اس لیے حدیث کی روح یہ ہے کہ ہبہ کی واپسی مکروہ اور خلاف اولیٰ ہوگی۔ اگر تشبیہ آدمی سے دی جاتی، تو پھر ہبہ کی واپسی حرام ہوتی، کیوں کہ آدمی کے لیے حرام ہے، اور یہ کراہت بھی اس وقت ہے جب کہ موہوب لہ ہبہ کنندہ کا قریبی رشتہ دار نہ ہو اور موہوب کی جانب سے ہبہ کنندہ کو اس کا کوئی بدل نہ ملا ہو۔ اور یہ دونوں شرطیں امام اعظمؒ نے دو حدیثوں کو پیش نظر رکھ کر مقرر فرمائی، رشتہ داری کی شرط نسائی میں آئے ہوئے استثناء "إلا الوالد من ولده" سے اخذ کی ہے اور بدل کی شرط دار قطنی اور ابن أبي شیبہ کی اس روایت سے لی ہے جس میں ہے: **الرجل أحق بهبته مالم يثب منها.** آدمی اپنے ہبہ کا اس وقت تک حقدار ہے، جب تک اس کا بدل نہ پائے۔ دیکھ لیجئے کس شاندار طریقے سے تمام ارشادات کے درمیان مفاہمت ہوگئی۔

ارشاد نبوی اور صحابی کے فتوی میں مفاہمت:

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:

إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً. (بخاری، کتاب الوضوء، باب إذا شرب الکلب، رقم: ۱۷۲)

تمہارے برتن میں جب کتا منہ ڈال دے، تو چاہیے کہ اسے سات بار دھوڈالے۔
حضرت ابوہریرہ کی دوسری حدیث میں ہے: قال رسول اللّٰہ-صلی اللّٰہ علیه وسلم-:
یغسل الإناء من ولوغ الکلب ثلاثاً أو خمساً أو سبعا.

(سنن دارقطنی، کتاب الطهارة، باب ولوغ الکلب في الإناء، رقم: ۱۸۹)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے برتن کو تین یا پانچ یا سات بار دھویا جائے۔ حافظ زیلعی نے ابن عدی کے حوالے سے ایک اور حدیث حضرت ابوہریرۃ کی یہ بھی لکھی ہے: **قال رسول اللّٰہ -صلی اللّٰہ علیه وسلم-: إذا ولغ الکلب في إناء أحدکم فلیهرقه ولیغسله ثلاث مرات.** (نصب الرایة: ۱/۱۳۱)

برتن میں کتا منہ ڈال دے، تو اسے گرا کر تین بار دھوؤ۔ نیز دارقطنی نے اپنی سنن میں حضرت ابوہریرہ کا یہ فتویٰ بھی روایت کیا ہے: **إذا ولغ الکلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات۔** (نصب الرایة: ۱/۱۳۱)

جب کتّا برتن میں منہ ڈال دے تو اسے گرادو۔ اور اسے تین بار دھوؤ۔ اور دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ کا یہ عمل بھی نقل کیا ہے کہ: **أنّه کان إذا ولغ الکلب في الإناء أهرقه واغسله ثلاث مرات۔** (نصب الرایة: ۱/۱۳۱) برتن میں کتّا منھ ڈال دیتا، تو پانی کو گرادیتے اور تین بار برتن کو دھوتے تھے۔

محدثین نے اپنے روایتی مذاق کے مطابق ان حدیثوں کی اسنادی بحث کو سامنے رکھ کر سبع کی روایت کو راجح قرار دیا ہے اور "ثلاث مرات" والی روایات پر کلام کیا ہے۔ احناف نے ان اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ نے ان سب حدیثوں کو اور حضرت ابوہریرہؓ کے فتوی اور عمل کو پیش نظر رکھ کر ان میں ایسی مفاہمت کردی ہے کہ جس سے ان حدیثوں میں سے ہر حدیث پر عمل ہوجائے اور کوئی حدیث متروک نہ ہو۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ: تین بار دھونا واجب ہے اور سات کا عدد استحباب کے لیے ہے؛ چناں چہ امام طحاوی فرماتے ہیں: **يحمل ما زاد على الثلاث في المرفوع والموقوف عن أبي هريرة كليهما على الاستحباب لورود التثليث في المرفوع والموقوف عنه.** (معانی الآثار)

تین سے زیادہ عدد کو مستحب قرار دیا جائے گا۔

حافظ ابن ہمام فرماتے ہیں:

طهارة الاناء الذي ولغ فيه الكلب لاتتوقف على السبع؛ بل تثبت قبل السبع بالثلاث على ما ذكره الحاكم في إشاراته وهو أيضا مقتضى نقلهم عن أبي حنيفة وجوبها واستحباب الأربعة بعدها.

جس برتن میں کتے نے منہ ڈال دیا ہو، اس کا پاک ہونا سات مرتبہ دھونے پر موقوف نہیں؛ بلکہ وہ سات سے پہلے ہی تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو چکا، جیسا کہ حاکم نے بتایا ہے اور یہی تقاضا ہے امام ابوحنیفہ کی اس روایت کا، جس میں کہا ہے کہ تین بار دھونا واجب ہے اور سات بار مستحب ہے۔ (التحریر: ۸۲/۳)

اس طرح دونوں ارشاد نبوّت میں اور راوی حدیث کے فتوی میں مفاہمت ہوگئی اور تمام حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل ہوگیا۔ اس طرح امام اعظمؒ نے اس موضوع پر وارد مختلف حدیثوں میں شاندار طریقے پر مفاہمت کردی کہ ایک ارشاد نبوت بھی امت کے عمل سے بیگانہ نہ رہا اور سب حدیثوں پر عمل ہوگیا۔ یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ عرض کردی گئی ہیں،

تاکہ ناظرین اندازہ کرسکیں کہ مختلف حدیثوں میں مفاہمت کے موضوع پر امام ابوحنیفہ سے ابلی ہوئی فقاہت کیا ہے؟ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۶۲۵-۶۴۱)

[مبحث ثالث]

ترجیح:

ترجیح لغوی: ''ترجیح'' رجح سے بنا ہے، تفعیل کا مصدر ہے، عام طور پر اس کا معنی ہوتا ہے، مائل ہونا، ثقیل ہونا، چناں چہ کہا جاتا ہے: رجح المیزان رجوحا ورجحاناً، أي مال وأرجحته أي أثقلته حتی مال. (الصحاح للجوهری: ۱/۳۶۴، لسان العرب: ۱/۱۴۵۵)

اور حدیث شریف میں ہے: "زن وأرجح"

(أبوداود، کتاب البیوع، باب في الرجحان في الوزن والوزن بالأجر)

ترجیح اصطلاحی: متماثلین میں سے کسی ایک کی دوسرے پر باعتبار وصف کے زیادتی کو ظاہر کرنا۔ (تقویم الادلة: ۳۳۹، اصول بزدوی: ۲۹۰، اصول سرخسی: ۲/۲۵۱)

دوحدیثوں میں ترجیح کے عمل کو بروئے کار لانا بہت ہی نازک ہے، چوں کہ پہلا مرحلہ جمع کا ہے، جو فہم ثاقب اور درایت کا محتاج ہے، دوسرا مرحلہ نسخ کا ہے، جو اطلاع روایت کا طالب ہے، اور تیسرا مرحلہ ترجیح کا ہے۔

اس کا تعلق روایت کے ساتھ ساتھ درایت سے بھی ہے، اور درایت زبردست فہم بالغ کا مقتضی ہے۔ (اثر الحدیث الشریف، ص: ۱۴)

چوں کہ جمع اور ترجیح کا باب ایک دقیق باب ہے، جس میں عقل وفہم کا تفاوت اور فقہاء

کی دقت نظری اور گہرائی ظاہر ہوتی ہے؛ اس لیے اس کے صحیح حقدار مجتہدین ہیں، اور فقہاء مجتہدین پر یہ ضروری نہیں ہے کہ دو متعارض روایات میں جمع ہی کی صورت نافذ کریں اور نہ ان پر ترجیح کے اصول کو اختیار کرنا منع ہے؛ بلکہ اللہ تعالی ائمہ اربعہ کو جس امر کی توفیق دیتے ہیں، اس پر عمل کرتے ہیں، چناں چہ بعض مواقع پر جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں، تو کبھی ترجیح کی صورت کو۔ (مقدمہ الکتاب نخب الافکار: ۱/۶۶)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ترجیح کی وجوہ اور اسباب بہت زیادہ ہیں چنانچہ علامہ حازمیؒ نے ''اپنی کتاب ''الاعتبار'' میں اکثر وجوہِ مہمہ کو مع مثال جمع فرمایا ہے، علامہ حازمیؒ نے پچاس وجوہ ترجیح کو ذکر کیا ہے، اور یہ کہتے ہوئے اعتراف کیا ہے کہ: **"ومن ثم وجوه كثيرة لضربنا عن ذكرها كيلا يطول به هذا المختصر"**. (الاعتبار: ۱/۱۳)

چناں چہ حافظ عراقی نے اس پر اضافہ فرمایا، جس کی تعداد سو سے زیادہ ہے، البتہ انہوں نے تمام وجوہ کو سات صورتوں میں جمع فرمایا دیا، امام شوکانیؒ نے ان میں سے اہم وجوہ کا انتخاب کر کے ۸۹ وجوہ ترجیح کا ذکر کیا ہے۔ سند کے اعتبار سے ۴۲، متن کے اعتبار سے ۲۸، معانی اور دلالت کے اعتبار سے ۹، اور اسباب خارجیہ کے اعتبار سے ۱۰ کا ذکر کیا ہے۔ (دیکھیے: ارشاد الفحول: ۲۷۶)

وجوہ ترجیح

دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوں گی؟ شاہ صاحب نے انہیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

فإن ظهر ترجيح أحدهما إما بمعنى في السند من كثرة الرواة وفقه

الراوي، وقوة الاتصال، وتصريح صيغة الرفع، وكون الراوي صاحب المعاملة بأن يكون هو المستفتي أو المخاطب أو المباشر، أو بمعنى في المتن من التأكيد والتصريح، أو بمعنى في الحكم وعلته من كونه مناسبا بالأحكام الشرعية، وكونها علة شديدة المناسبة عرف تأثيرها، أو من خارج من كونه متمسك أكثر أهل العلم أخذ بالراجح.

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں:

(۱) ترجیح باعتبار سند، اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائی ہیں

۱) کثرت رواۃ۔

۲) فقہ راوی۔

۳) قوت اتصال۔

۴) صیغۂ رفع کی تصریح۔

۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

(۲) ترجیح باعتبار متن، شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں:

۱) تاکید۔ ۲) تصریح۔

(۳) ترجیح باعتبار حکم وعلت، شاہ صاحب نے اس کی بھی دو صورتیں لکھی ہیں:

۱) حکم کا احکام شرعیہ کے مناسب ہونا۔

۲) علت کا شدید المناسبۃ اور معرفۃ التاثیر ہونا۔

(۴) ترجیح باعتبار امر خارج، اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی

ہے، یعنی اکثر اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔ (حجۃ اللہ البالغہ: ۱/ ۲۶۶)

ترجیح کی یہ چار صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں؛ لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے بیان کیے جاتے ہیں۔

ترجیح بکثرۃ الرواۃ: شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرۃ الرواۃ بھی تحریر کی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے، احناف کثرتِ رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کیے، دوسرے نے چار، تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرت رواۃ کی وجہ سے بھی اس روایت کو ترجیح نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے، اور عام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن امام محمدؒ "ترجیح بکثرۃ الرواۃ" کے قائل ہیں۔ (فواتح الرحموت: ۲/ ۲۱۰)

لیکن شوافع کثرت رواۃ کو وجہِ ترجیح مانتے ہیں؛ اس لیے کہ کثرت رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے، بقول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے۔

احناف کی طرح بعض شوافع بھی شہادت کے مطابق ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل نہیں ؛لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع ص: ۴۶)

باعتبار سند وجوہ ترجیح کی صورتیں:

۱) دو متعارض روایتوں میں ایک روایت کے راوی فقیہ ہوں، مگر دوسری روایت کے راوی فقیہ نہ ہوں، تو پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

مثلاً ایک روایت "أعمش عن أبي وائل عن عبداللّٰہ کی سند سے ہے، اور دوسری روایت "سفیان عن منصور عن إبراهیم عن علقمة عن عبداللّٰہ" کی سند سے ہے، تو دونوں میں سفیان والی روایت کو اعمش کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی فقیہ ہیں۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رقم فرماتے ہیں: حدیث یتداوله الفقهاء خیر من أن یتداوله الشیوخ. (قواعد فی علوم الحدیث: ۸۹۲)

اس سلسلہ میں ایک علمی مناقشہ جو امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کے درمیان پیش آیا تھا وہ پیچھے گزر چکا ہے کہ امام اوزاعی نے علو سند کی وجہ سے روایت کو ترجیح دی، جب کہ امام ابوحنیفہؒ نے فقاہت کی وجہ سے روایت کو ترجیح دی۔

ائمہ احناف اس وجہِ ترجیح کی صورت پر متفق ہیں۔ (اصول بزدی: ۱۶۶، میزان الاصول: ۷۳۳، کشف الاسرار: ۲/ ۳۸، التحریر: ۷۳۳، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۹۷-۳۰۰)

(۲) دو متعارض احادیث میں اگر ایک کے راوی أورع اور أضبط ہیں، اور دوسری روایت کے راوی اس کے مقابلہ میں ورع اور ضبط میں ادنیٰ ہیں، تو پہلی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

مثال: قال: حدثنا معتمر بن سليمان، قال: سمعت أيوب، يحدث عن محمد، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن، أو قال: أولهن بالتراب، وإن ولغت فيه الهرة غسل مرة". (شرح مشکل الآثار، رقم: ۲۶۵۰)

حدثنا هشام، عن محمد، عن أبي هريرة قال: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات أولاهن بالتراب" (حوالہ سابق)

حضرت ایوب اور ہشام کی روایت میں تعارض ہے کہ حضرت ایوب کی روایت میں کتا کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کی طہارت کے حکم کے ساتھ بلی کے منہ ڈالنے کا حکم بھی ہے، مگر ہشام کی روایت میں سور ہرّہ کا حکم نہیں ہے؛ لیکن ایوب نے اس روایت کو مرفوعاً نقل کیا ہے؛ جب کہ ہشام نے محمد بن سرین کا فتوی نقل کیا ہے؛ امام طحاوی نے ایوب کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دی ہے؛ کیوں کہ ایوب صفت جلالت اور ضبط میں ہشام کے مقابلہ میں بڑھے ہوئے ہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے نقل کیا ہے:

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله جل وعز أن أيوب فوق هشام في الجلالة والثبت فزيادة ما زاده عليه في إسناد هذا الحديث مقبولة.

(شرح مشکل الآثار: ۷/۷۰)

(تفصیل کے لیے دیکھیے: التحریر: ۳۷۳، التقریر والتحبیر: ۳/۷۲، مسلم الثبوت: ۲/۶۲، فواتح: ۲/۲۵۴، سلم الوصول: ۴/۴۸۸-۴۸۹، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

۳) دو متعارض احادیث کے روات میں ایک مباشر ہو اور دوسرا راوی مباشر نہ ہو، تو پہلی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

مثال: **وعن أبي رافع قال: تزوج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ميمونة وهو حلال.** (مشکاۃ، مناسک، رقم: ۲۶۹۵)

وعن ابن عباس -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- تزوج ميمونة وهو محرم. (مسلم: النکاح، رقم: ۱۴۱۰)

حضرت میمونہ کی روایت کو ابو رافع اور ابن عباس دونوں نے نقل کیا ہے؛ لیکن دونوں

روایات میں ابورافع کی روایت کو ابن عباس کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی؛ کیوں کہ وہ مباشر حال ہیں۔ چناں چہ علامہ حازمی لکھتے ہیں:

وحديث رافع أولى بالتقديم؛ لأن أبا رافع مباشر للحال وابن عباس حاكيا. (الاعتبار:۱/۱۹)

(تفصیل کے لیے دیکھیے: فصول البدائع: ۲/۸۷۴، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

۴) دو متعارض روایت میں ایک کے راوی بالغ ہوں اور دوسری روایت راوی صغیر کی ہو، تو کبیر (بالغ) راوی کی روایت، صبی (صغیر) پر راجح ہوگی، جیسا کہ علامہ حازمیؒ نے لکھا ہے:

فالمصير إلى حديث الأول أولى؛ لأن البالغ أفهم للمعاني، وأتقن للألفاظ، وأبعد من غوائل الاختلاط، وأحرص على الضبط، وأشد اعتناء بمراعاة أصوله من الصبي. (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (م: ۵۸۴) ص:۱۶، ط: دائرة المعارف العثمانية)

لہٰذا پہلی حدیث کی طرف رجوع کرنا اولی ہوگا؛ کیوں کہ وہ راوی (جو بلوغ کو پہنچ چکا ہے) معانی کو زیادہ سمجھنے والا ہے، الفاظ کو زیادہ یاد رکھنے والا ہے، اختلاط کے شائبہ سے بہت دور رہتا ہے، حفظ وضبط کا بڑا اشائق ہوتا ہے۔

مثلاً محدثین نے امام زہری کے تلامذہ میں مالک بن انس کی روایت کو سفیان بن عیینہ کی روایت پر ترجیح دی ہے، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے امام زہری سے بالغ ہونے کی حالت میں حدیث لی ہے؛ جب کہ سفیان بن عیینہ نے بلوغ سے پہلے زہری کی مصاحبت اختیار کی ہے۔

لأن مالكاً أخذ عن الزهري وهو كبير وابن عيينة إنما صاحب

الزهري وهو صغير دون الاحتلام.

(فصول البدائع: ۴۰۶، التحریر: ۳۷۳، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۳، فواتح: ۲/۲۵۶)

۵) دو روایات میں سے ایک روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اور مرفوع ہو، لیکن دوسری روایت میں اختلاف ہو، کبھی مرفوعاً منقول ہو اور کبھی موقوفاً، ایسی صورت میں پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہو گی۔

علامہ حازمی لکھتے ہیں:

لأن المتفق على رفعه حجة من جميع جهته، والأخذ بالمتفق عليه أقرب الى الحيطة. (الاعتبار: ۳۵)

(راجع للتفصيل: الميزان في أصول الفقه: ۳۰۳، فصول البدائع: ۴۰۶، التقرير والتحبير: ۳/ ۳۱، فواتح الرحموت: ۲/ ۲۵۶، قواعد في علوم الحديث: ۳۰۳)

۶) أقرب الى النبي -صلى الله عليه وسلم- عند السماع کی روایت ابعد کے مقابلہ میں راجح ہو گی؛ اس لیے کہ اقرب کے مقابلے میں ابعد سے سماع میں غلطی اور سہو کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ (فصول البدائع: ۴۰۶، التحریر: ۳۷۳، التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۸، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۳، فواتح: ۲/ ۲۵۶)

۷) متأخر الاسلام کی روایت متقدم الاسلام پر راجح ہو گی، یہ اس صورت میں ہے، جب کہ متقدم الاسلام نے اپنے اسلام لانے کے بعد نہ سنا ہو، بایں طور کہ وہ اس سے پہلے انتقال کر گیا اور متأخر الاسلام نے اس بات کی صراحت کی کہ اس نے بذات خود سنا ہے۔

(فصول البدائع: ۴۰۶، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۳، فواتح: ۲/ ۲۵۶، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

۸) اس راوی کے مقابلے میں، جس نے لفظ محتمل سے روایت کی ہو، اس راوی کی

روایت راجح ہوگی، جس نے سماع کی صراحت کی ہو، مثلاً "سمعته یقول کذا"؛ اس لیے کہ اول محتمل ہے اور ثانی متیقن۔ (فصول البدائع: ۴۰۷، التحریر، ۳۷۳، التقریر: ۳/ ۱۳، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۴، فواتح: ۲/ ۲۵۶، قواعد: ۳۰۳، تسہیل الوصول: ۳۴۵)

۹) وہ احکام و مسائل جن کا تعلق اکثر و بیشتر عورتوں سے متعلق ہے، ان میں عورتوں کی خبر راجح ہوگی مردوں کی خبر پر، جیسے مردوں کی روایت دوسرے امور میں راجح ہوتی ہے۔
(التحریر: ۳۷۴، التقریر والتحبیر: ۳/ ۱۳، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۴، فواتح: ۲/ ۲۵۶، قواعد: ۳۰۳)

۱۰) وہ روایت جو بطریق شہرت و استفاضہ مروی ہو، اس روایت پر راجح ہوگی، جو بہ طریق آحاد مروی ہو۔ (تقویم الادلۃ: ۳۳۹، اصول بزدوی: ۲۹۱، اصول سرخسی: ۲/ ۲۵۱، التحریر: ۳۷۲، التقریر والتحبیر: ۳/ ۴۳)

۱۱) ایک راوی اپنے حفظ و سماع سے روایت کرتا ہے اور دوسرا راوی اپنے نسخے اور کتاب سے روایت کرتا ہے، تو پہلے راوی کی روایت، دوسرے راوی کی روایت پر راجح ہوگی؛ اس لیے کہ حافظ بالحدیث، حدیث کا زیادہ اہتمام کرتا ہے، اس راوی کے مقابلہ میں جس نے نسخے اور کتاب پر اعتماد کیا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب میں تغیر و زیادتی کا ایسا احتمال رہتا ہے، جو سماع میں محتمل نہیں، ضابطہ مشہور ہے کہ خط خط کے مشابہ ہوتا ہے۔

(فصول البدائع: ۴۰۶، التحریر: ۳۷۳، المیزان فی اصول الفقہ: ۳۰۲)

(۱۲) دو روایتوں میں ایک کا راوی دائمی طور پر سلیم العقل ہے، تو اس کی روایت راجح ہوگی اس راوی کے مقابلہ میں جس کی عقل میں بعض اوقات خلل واقع ہو جاتا ہے، یہ ترجیح کی صورت اس وقت ہے، جب تمیز نہ ہوسکے اور نہ علم ہو کہ اس نے اس کو عقل کے صحیح سالم ہونے

کی حالت میں روایت کی ہے یا اختلاط کی حالت میں روایت کی ہے، ہاں اگر اس بات کا علم ہوگیا کہ اس نے اس کو عقل کے صحیح سالم ہونے کی حالت میں روایت کیا ہے تو پھر کوئی ترجیح نہ ہوگی۔ (التحریر: ۳/۴۷، التقریر والتحبیر: ۳/۳۰)

(۱۳) دو روایتوں میں سے ایک روایت کا راوی وہ ہے جس کا تزکیہ صریح لفظ کے ذریعہ ہے، تو اس کی روایت راجح ہوگی اس دوسری روایت پر جس کے راوی کا تزکیہ اس کی روایت پر عمل کے سبب سے ہے یا قاضی کے اس کی شہادت پر فیصلہ کی وجہ سے ہو؛ اس لیے کہ عمل وحکم کا مبنی ظاہر پر ہے۔ (التحریر: ۳۴۴، التقریر: ۳/۳۰)

علامہ مطیعی ''سلم الوصول'' (۴/۴۸۷) میں فرماتے ہیں کہ: یہ ترجیح کی صورت اس وقت ہے، جب کہ ہم معاملہ کی حقیقت وتفصیل سے واقف نہ ہوں، لیکن جب ہم واقف ہوگئے اور ہم نے جان لیا کہ قاضی کا اس کی شہادت کا فیصلہ تزکیہ کے بعد صریح قول کے ذریعہ ہے، اور جس نے روایت پر عمل کیا، وہ صریح قول کے ذریعہ تزکیہ کے بعد اس پر عمل ہوا ہے، تو یہ دونوں راجح ہوں گے، اس تزکیہ پر، جو صریح قول کے ذریعہ ہو؛ لیکن اسکے ساتھ حکم وعمل نہ ہو۔

اسی طرح وہ راوی جس کا تزکیہ قاضی کے اس کی شہادت پر فیصلہ کی وجہ سے ہو، اس کی روایت راجح ہوگی اس راوی کی روایت پر، جس کا تزکیہ اس کی روایت پر عمل کے سبب سے ہو ،اس لیے کہ شہادت میں اکثر وبیشتر احتیاط برتی جاتی ہے۔

(التحریر: ۳/۴۷، التقریر: ۳/۳۰، سلم الوصول: ۴/۴۸۷)

(۱۴) جب دو روایتوں میں سے ایک روایت سے متعلق یہ علم ہوا کہ راوی نے اپنی روایت کردہ روایت پر عمل کیا ہے، تو یہ روایت راجح ہوگی اس راوی کی روایت پر، جس کے

بارے میں یہ علم نہیں ہوسکا کہ اس نے اس پر عمل کیا ہے یا نہیں؟ یا اس نے اس پر عمل نہ کیا ہو تو بھی اس پر راجح ہوگی۔ (التحریر: ۳۷۳، حاشیۃ الازمیر: ۲/ ۳۸۲)

ابن اُمیر حاج، تلمیذ ابن ہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ جب راوی نے جان لیا کہ اس کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہے، تو یہ تو حنفیہ کے نزدیک نسخ کی دلیل ہے، چناں چہ اس کی روایت ساقط الاعتبار ہوگی؛ لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض ہی نہیں رہا کہ ترجیح کی صورت اختیار کی جائے۔ (التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۸)

میری ناقص رائے کے مطابق ابن الہمام سے یہ قاعدہ اور اصول مخفی نہیں تھا کہ راوی کا عمل جب اپنی مروی کے خلاف ہو بعد الروایۃ، تو حنفیہ کے نزدیک نسخ کی دلیل ہے؛ لہٰذا تعارض صحیح نہیں ہے۔ دراصل ان کے نزدیک وجوہ ترجیحات میں اس کو ذکر کرنے کی ایک دوسری وجہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ متفق علیہ، مختلف فیہ پر راجح ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو بعد الروایۃ، تو ائمہ احناف کے نزدیک یہ نسخ کی دلیل ہے، اور دوسرے ائمہ مذاہب کے نزدیک یہ دلیل نسخ نہیں ہے، بلکہ روایت پر عمل کیا جائے گا۔

راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہے بعد الروایہ، اور اس کا عمل مروی کے خلاف نہیں ہے، تو تمام ائمہ احناف اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس بات پر اتفاق ہے کہ اس پر عمل ہوگا، چناں چہ متفق علیہ، مختلف فیہ پر راجح ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ابن الہمام نے اس کو وجوہ ترجیحات میں ذکر کیا ہے۔

۱۵) دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کے راوی متکلم فیہ ہوں، یا متروک

الحدیث ہوں، اور دوسری حدیث کے راوی ان وجوہ سے محفوظ ہوں، تو دوسری روایت کو پہلی رویت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(التحریر ص: ۳۲۷، فصول البدائع ص: ۴۰۷، فواتح: ۲/ ۲۵۴، سلم الوصول: ۴/ ۴۹۳)

وجوہ ترجیح فی المتن

(۱) دو متعارض احادیث میں تعارض ہو، تو ترجیح متن میں قوۃ دلالت سے ہوتی ہے، چناں چہ محکم مفسر پر اور مفسر نص پر اور نص ظاہر پر، اور خفی مشکل پر راجح ہوگا۔ (فصول البدائع: ۴۰۸، التحریر: ۳۰۷، التقریر والتحبیر: ۳/ ۱۸، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۱، فواتح: ۲/ ۲۵۲)

(۲) عام غیر مخصوص، عام مخصوص پر راجح ہوگا؛ اس لیے کہ اول قطعی ہے اور ثانی ظنی، اور قطعی ظنی پر راجح ہوتا ہے۔ (التحریر: ۳۲۷، التقریر والتحبیر: ۳/ ۳۳، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۱، فواتح: ۲/ ۲۵۲، ۳/ ۱۵۹، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۹۵)

(۳) حکم مؤکد غیر مؤکد پر راجح ہوگا، اس لئے غیر مؤکد میں تاویل کا احتمال ہے اور، مؤکد میں یہ احتمال نہیں ہے۔ (فصول البدائع: ۴۰۸، التحریر: ۳۱۷، التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۰، مسلم الثبوت: ۲/ ۲۵۲، قوعد، ۲۹۵)

(۴) روایت باللفظ روایت بالمعنی پر راجح ہوگی؛ اس لئے کہ روایت باللفظ مین غلطی اور سہو کا امکان نہیں برخلاف روایت بالمعنی کے۔ (التحریر: ۳۲۷، التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۴، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۱، فواتح: ۲/ ۲۵۲، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۹۵)

(۵) وہ عمل جو آپ کی موجودگی میں ہوا ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر سکوت اختیار کیا ہو؛ وہ عمل راجح ہوگا اس عمل پر کہ جس کی خبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچے اور آپ نے سکوت

اختیار فرمایا؛ اس لئے کہ اول ثانی کے مقابلہ میں رضامندی پر زیادہ دال ہے۔

(مسلم الثبوت:۲/۱۶۱، فواتح:۲/۲۵۲، قواعد:۲۹۵)

(۶) دو روایتوں میں سے ایک روایت قیاس کے موافق ہو اور دوسری اس کے خلاف ہو، تو جو روایت قیاس کے موافق ہوگی وہ راجح ہوگی اس روایت پر جو مخالف قیاس ہو۔ (التحریر ۳۲۷، مسلم الثبوت:۲/۱۶۲، تسہیل الوصول:۵ ۲۴ قواعد فی علوم الحدیث:۳۰۲)

مثال: عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال: رسول الله -صلى الله عليه وسلم- "الوضوء مما مست النار". (ترمذی:۱/۲۴)

دوسری روایت میں ہے: **عن عبدالله بن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال: رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ.**

(بخاری:۱/۲۴)

ان دونوں روایتوں میں عبداللہ بن عباس کی روایت حضرت ابوھریرۃ کی حدیث پر راجح ہوگی کیونکہ وہ قیاس کے موافق ہے۔

(۷) دو روایتیں متعارض ہوں، اور ان میں سے ایک پر خلفاء راشدین ابوبکر، عمر، عثمان اور علیؓ کا عمل ہے یا ان میں سے کسی ایک کا، تو یہ راجح ہوگی اس دوسری روایت پر جس پر انہوں نے یا ان میں سے کسی ایک کا عمل نہ ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ان کی اتباع اور اقتداء کا حکم دیا ہے اور وہ حضرات مواقع وحی کو بخوبی جانتے تھے، اور خاص طور پر ان کا یہ عمل صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی سے نکیر منقول نہیں۔ (التحریر:۳۲۷، التقریر والتحبیر:۳/۲۶، مسلم الثبوت:۲/۱۶۲، فواتح:۲/۲۵۴، قواعد:۳۰۳، الفصول:۱/۲۳۲، ۲/۴۳)

مثلاً: ایک روایت عبداللہ بن مغفلؓ سے ہے:

عن عبداللّٰہ بن مغفل -رضي اللّٰہ عنہ- قال: سمعني أبي وأنا في الصلاۃ أقول: بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم، فقال لي: أيْ بنيّ محدث إیاك ....قال: ولم أر أحدًا من أصحاب رسول اللّٰہ -صلی اللّٰہ علیہ وسلم- کان البعض إلیہ الحدث في الإسلام یعني منہ وقال: صلیت مع النبي -صلی اللّٰہ علیہ وسلم- ومع أبي بکر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدًا منہم یقولہا فلا تقلہا إذا أنت صلیت فقل: الحمد للہ.

(ترمذی: کتاب الصلاۃ، رقم: ۲۴۴)

دوسری روایت ابن عباس سے ہے:

عن ابن عباس -رضي اللّٰہ عنہ- قال: کان النبي یفتتح صلاتہ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. قال أبو عیسیٰ: ولیس إسنادہ بذلك، وقد قال بہذا عدۃ من أہل العلم من أصحاب النبي -صلی اللّٰہ علیہ وسلم- منہم أبو ہریرۃ وابن عمر وابن عباس وابن زبیر رأوا الجہر بسم اللّٰہ. (ترمذی: کتاب الصلاۃ، ۲۴۵)

نماز میں ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' سرًّا پڑھنا ہے یا جہرًا؟ اس سلسلہ میں دونوں روایات متعارض ہیں، عبداللہ بن مغفل کی روایت سے تسمیۃ سرًا ثابت ہیں، مگر ابن عباس کی روایت سے تسمیۃ بالجہر ثابت ہے، لیکن پہلی روایت پر حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا عمل ہے اس لئے پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ عبداللہ بن مغفل کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے۔

(۸) دو مختلف حدیثوں میں مثبت کو منفی پر ترجیح حاصل ہوگی؛ اس لئے کہ ضابطہ ہے:

یقدم المثبت علی المنفی لأن مع المثبت زیادۃ علم. علامہ ظفر احمد عثانی فرماتے ہیں:

الإثبات مقدم على النفي. (قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۱، التحریر: ۲۷۳، التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۴، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۶۲، فواتح: ۳/ ۲۵۳)

مثال: عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "من كان مصليا بعد الجمعة فليصل أربعًا". (أبوداؤد: صلاة، رقم: ۱۱۳۱)

دوسری روایت: **عن نافع قال: كان ابن عمر: يطيل الصلاة قبل الجمعة ويصلي بعده ركعتين في بيته ويحدث أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يفعل ذلك.**

(أبوداؤد: کتاب الصلاۃ، رقم: ۱۱۱۹)

دونوں احادیث میں ابن عمر کی روایت کو پہلی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی؛ کیونکہ اس میں جمعہ سے پہلے نسخ کا ثبوت ہے۔

(۹) دو ایسی روایت ہو جو معنی کے اعتبار سے آپس میں متعارض ہو؛ مگر دونوں میں ایک قولی ہو اور دوسری فعلی، تو قولی روایت کو فعلی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (التحریر: ۱/ ۱۵۲-۱۵۳، المیزان: ۳۰۴، فیض الباری: ۱/ ۳۴۶، عمدۃ الاصول: ۲۴-۲۵)

مثال: إذا أتيتم الغائط فلاتستقبلوا القبلة ولاتستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا. (بخاری: ۳۹۴، مسلم: ۲۶۴)

دوسری روایت ابن عمر کی اس کے خلاف ہے۔

عن عبدالله بن عمر قال: لقد ارتقيت على ظهر البيت فرأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته.

(أبوداؤد: کتاب الطھارۃ، ۱۲)

پہلی روایت سے قبلہ کی طرف رخ کر کے استنجاء کی ممانعت ہے جبکہ دوسری روایت سے جوزا کا معنی نکلتا ہے، مگر ان دونوں روایتوں میں پہلی حضرت ابو ایوب والی روایت قولی ہے اور دوسری عبداللہ بن عمر والی روایت فعلی ہے اور قولی کو فعلی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے، اس لئے حضرت ابو ایوب کی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(۱۰) نہی امر پر احتیاطًا راجح ہوگی، اس لئے کہ اکثر نہی مفسدہ کے لئے ہوتی ہے اور اکثر امر جلب منفعت کے لئے، اور دفع مضرت اولی ہے جلب منفعت کے مقابلہ میں، اسی طرح امر بعض مرتبہ احتیاطًا نہی پر راجح ہوتا ہے۔

(التقریر:۳/ ۲۲، مسلم الثبوت:۲/ ۱۶۲، فواتح:۲/ ۱۵۳، قواعد:۱۰۳)

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: متی ورد خبران متعارضان؛ في أحدهما فعل من النبي -صلى الله عليه وسلم- لشيئ، وفي الآخر النهى عنه، وتساويا، فالخبر الذى فيه النهي أولى، وذلك نحو ما روي: "أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يرفع يديه عند الركوع". فهذا فعل ليس فيه أمر من النبي -صلى الله عليه وسلم- بفعله.

روي عنه أنه قال: "كفّوا أيديكم في الصلاة"، وأنه قال: "لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن" ولم يذكر منها حال الركوع، فكان خبر النهى أولى.

(الفصول: ۲/ ۴۰)

(۱۱) تحریم، وجوب وندب، اباحت وکراہت پر احتیاطًا راجح ہے، اس لئے کہ تحریم دفع مضرت کے لئے ہے اور ندب و وجوب اور اباحت جلب منفعت کے لئے ہے اور دفع مضرت اولی ہے جلب منفعت کے مقابلہ میں۔

اسی طرح وجوب، کراہت وندب اور اباحت پر احتیاطًا راجح ہے، اس طرح کراہت ندب پر راجح ہے، اور کراہت وتحریم، وجوب وندب سب اباحت پر احتیاطًا راجح ہے۔
(التحریر: ۳۷۱، التقریر والتحبیر: ۳/۲۱، ۲۲، مسلم الثبوت: ۲/۱۶۲، فواتح: ۲/۲۵۳، سلم الوصول: ۴/۵۲، قواعد: ۳۰۱)

(۱۲) دومتعارض روایت میں فقہاء نے ایک کے استعمال پر اتفاق کیا ہواور دوسرے کی استعمال میں اختلاف کیا ہو، تو وہ روایت جس کے استعمال پر اتفاق ہے وہ راجح ہے اس روایت کے مقابلہ میں جس میں اختلاف ہے، چاہے وہ خاص کے قبیل سے ہو یا عام کے قبیل سے۔ عیسٰی بن ابان، ابوالحسن الکرخی، ابوبکر جصاص اور امام قدوری نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ (الفصول: ۱/۲۳۲، ۲۴۳، احکام القرآن: ۱/۱۷، ۱۰۹، ۷۴۴، ۳/۱۲، التجرید: ۳/۱۲۶۹، ۱۲۸۳، ۴/۲۱۸۳، ۱۱/۵۷۳۰)

(۱۳) وہ حکم جس کے ساتھ کسی سبب کا ذکر کیا گیا ہو وہ راجح ہوگا اس حکم پر جس کے ساتھ سبب مذکور نہ ہو؛ اس لئے کہ سبب کا ذکر زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔
(التحریر: ۳۷۲، التقریر والتحبیر: ۳/۲۶، مسلم الثبوت: ۲/۱۶۲)

(۱۴) وہ حکم جس میں کسی علت سے تعرض کیا گیا ہو وہ راجح ہوگا اس حکم پر جس میں علت سے تعرض نہیں کیا گیا؛ اس لئے کہ علت کا ذکر اس کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے۔
(التقریر: ۳۷۲، التحریر: ۳/۲۶، مسلم الثبوت: ۲/۱۶۲)

(۱۵) حکم تکلیفی یہ حکم وضعی پر راجح ہوگی؛ چونکہ حکم تکلیفی زیادہ اہمیت کی حامل ہے اور اس پر ثواب اور وہ شارع کی مقصو بالذات ہے۔
(التحریر: ۳۷۳: التقریر: ۳/۲۴، مسلم الثبوت: ۲/۱۲۶۲)

متفرقات

صحابی کا قول: ''من السنة کذا'' کا درجہ:

حدیث میں صحابی کا قول: من السنة کذا" حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، ابن الحنبلی فرماتے ہیں:

وأما قول الصحابي من السنة كذا ذاكرا قولا أوفعلا فله حكم الرفع عند الأكثر وهو مذهب عامة المتقدمين من أصحابنا ومختار صاحب البدائع من متأخريهم. (قفوالأثر:۹۴)

یہی عام فقہاء، محدثین اور حنفیہ میں سے ابن الساعاتی، علامہ عبدالعزیز بخاری اور علامہ زیلعی وغیرہ کا قول ہے۔ (بدیع النظام، ص:۱۷۱، کشف الاسرار: ۲/ ۵۶۷، نصب الرایۃ: ۱/ ۳۱۴)

علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں:

وقال عامة مشائخ الحنفية بأنه يكون حجة. (میزان الاصول، ص:۴۴۶)

علامہ عبدالعزیز بخاری فرماتے ہیں:

و الحاصل أن الراوي إذا قال من السنة كذا، فعند عامة أصحابنا المتقدمين و أصحاب الشافعي و جمهور أصحاب الحديث يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. (کشف الاسرار: ۲/ ۵۶۵)

چناں چہ حنفیہ کے نزدیک اس کا درجہ مرفوع صریحی سے کم نہیں، اس پر دلیل حضرت علیؓ کی روایت "وضع اليدين من تحت السرة" ہے، عن علي رضي الله عنه قال: من السنة وضع على الكف في الصلاة تحت السرة. (معايير الحنفية ص:٦٦)

جب کہ دوسری طرف امام طحاوی، ابوبکر جصاص، ابو زید دبوسی اور بزدوی وغیرہ

فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں نہیں ہے اور اس کو سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ (شرح معانی الآثار: ۱/ ۱۰۴، الفصول: ۲/ ۶۴ - ۶۵، تقویم الادلۃ ص: ۷۷ - ۷۸، کنز الوصول ص: ۱۳۹)

قول راجح، مذہب اول ہے اور یہی علامہ شبیر احمد عثمانیؒ، ظفر احمد تھانویؒ اور دوسرے ائمہ مذاہب کا قول ہے۔ (مقدمۂ فتح الملہم: ۱/ ۱۰۷، قواعد فی علوم الحدیث ص: ۱۲۷، الاحکام: ۲/ ۱۰۸-۱۱۱، التقیید ص: ۵۷، تدریب الراوی ص: ۱۵۶-۱۶۱)

اقوال و افعال نبوی میں تعارض:

اگر خبر صحیح ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عمل اس کے خلاف مروی ہو، تو حنفیہ کے نزدیک خبر پر عمل کیا جائے گا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل کی تأویل کی جائے گی اور اس کو آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا، اور شوافع عموم خبر کی حدیث کو فعل سے تخصیص کرتے ہیں، اس اصل پر بہت سے مسائل فقہیہ کا دار و مدار ہے، مثلاً فجر و عصر کے بعد مطلقاً تطوع کی کراہیت اور شوافع وغیرہ کے نزدیک بعض تطوعات کی تخصیص، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک استقبال قبلہ و استدبار قبلہ کی مطلقاً حرمت اور شوافع کے نزدیک بنیان میں اس کی اباحت، اسی طرح سجدۂ سہو قول نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بناء پر، **فکل سھو سجدتان بعد السلام**"۔ (ابو داود: کتاب الصلاۃ، رقم: ۱۰۳۸) اور دوسروں کے نزدیک بعض ضرورتوں میں سجود قبل السلام۔ (معاییر الحنفیہ: ۶۵-۶۶)

حدیث مقطوع:

احناف کے نزدیک مرفوع و مقطوع کی تعریف تو محدثین کی تعریف کے مطابق ہے؛ لیکن قول تابعی حجت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، چناں چہ قول تابعی: "**من السنۃ**

کذا" امام ابوحنیفہ کے نزدیک حجت نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں:

ما جاء عن رسول اللّٰہ -صلی اللّٰہ علیہ وسلم- فعلی الرأس والعین، وما جاء عن الصحابة تخيرنا، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال.

ابن نجیم مصری صاحب البحر الرائق "فتح الغفار شرح المنار" میں تحریر فرماتے ہیں: تابعی کی تقلید میں ہمارے درمیان اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہ سے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ تقلیدِ تابعی لازم نہیں ہے۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں: اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ قول تابعی حجت نہیں ہے، جس کے ذریعے قیاس کو چھوڑ دیا جائے، بل کہ امام ابوحنیفہؒ قول تابعی کے ہوتے ہوئے قیاس کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔

اختلاف اس بات میں ہے کہ قول تابعی اجماع صحابہ کے مقابلے میں مؤثر ہوگا یا نہیں؟ یعنی قول تابعی اجماع صحابہ کے خلاف ہو، تو صحابہ کا اجماع تام ہوگا یا نہیں؟ ہمارے نزدیک قول تابعی کی حیثیت ہے، اس لیے اس کی وجہ سے اجماع صحابہ مکمل نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع تام ہوجائے گا۔ گویا کہ شمس الائمہؒ نے نوادر کی روایت کا اعتبار نہیں کیا، اور فخر الاسلام نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ ان کی پیروی کرتے ہوئے فرماتے ہیں- اور یہی بعض اکابر احناف کا مذہب ہے- کہ یہ حضرات اس تفصیل کے ساتھ حجت ودلیل بنانے کے قائل ہیں کہ تابعی عہد صحابہ میں ان کی موجودگی میں افتاء کا کام کرتے رہے ہوں، اور صحابہ کو نہ صرف یہ کہ اس کا علم ہو، بل کہ وہ اس سلسلے میں ان پر اس حد تک اعتماد کرتے ہوں کہ ان کی رائے کی طرف رجوع سے بھی ان کو انکار نہ ہو۔

(ظفر الامانی ص: ۳۷۳-۳۷۴، فواتح: ۲/۲۸۸، حسامی ص: ۹۴)

خاتمہ

میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرتا ہوں کہ اس نے مجھے اس بحث کے اتمام کی توفیق عطا فرمائی، نیز دعاء کرتا ہوں کہ وہ اسے دنیا اور آخرت میں نافع بنائے۔

نتائج - جنھیں میں نے مذکورہ بحث سے اخذ کیا - درج ذیل ہیں۔

(۱) متقدمین ومتاخرین احناف بہ لحاظ تعداد اسانید، احادیث کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، مشہور، آحاد، جب کہ محدثین اسانید کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، آحاد، ان دونوں قسموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مشہور احناف کے نزدیک آحاد کی قسیم ہے، اور محدثین کے نزدیک آحاد کی قسم ہے۔

(۲) متواتر کی تعریف وحکم میں احناف ومحدثین متفق ہیں، البتہ حنفیہ نے کچھ اضافہ کیا ہے، مثلاً متواتر کا انکار کفر ہے۔ اور مشہور کی تعریف اور حکم، اسی طرح، آحاد کی تعریف اور حکم میں احناف محدثین سے مختلف ہیں۔

(۳) تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین و احناف کے مابین دو جگہوں میں اختلاف:

(الف) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی رواۃ کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

(ب) احناف کے نزدیک شہرتِ حدیث اور اس کی قبولیت عہد صحابہ کے بعد ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے

کہ عہد صحابہ میں بھی رواۃ کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:

(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔

(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔

(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور اس پر زیادتی جائز ہے۔

(۴) قبولیت خبر کے لیے محدثین و احناف کے نزدیک وہ ہی شرائط ہیں، جو حدیث صحیح کے لیے ہیں؛ البتہ حنفیہ کے نزدیک ضبط کی ایک تقسیم خاص ہے۔

(۵) محدثین کے انقطاع اور احناف کے انقطاع میں فرق ہے، احناف انقطاع فی الحدیث کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: انقطاع ظاہر، انقطاع باطن۔ پھر انقطاع ظاہر کی چار قسم ذکر کرتے ہیں: مرسل صحابی، مرسل اہل قرن ثانی و ثالث، مرسل عادل فی کل عصر، تعارض وصل و ارسال۔ اور انقطاع باطن کی دو قسمیں کرتے ہیں: انقطاع بالمعارضۃ، انقطاع نقصان وقصور فی الناقل، پھر انقطاع بالمعارضۃ کی متعدد قسمیں ہیں: **عرض الحدیث علی القرآن، عرض الحدیث علی السنۃ المشهورة، عرض خبر الواحد علی ماتعم به البلوی**، وغیرہ۔ اسی طرح انقطاع نقصان وقصور فی الناقل کی بھی متعدد قسمیں ہیں۔

(۶) حنفیہ کے نزدیک انقطاع، اسناد و متن دونوں کو شامل ہے؛ جب کہ محدثین کے نزدیک انقطاع سند کے ساتھ خاص ہے۔

(۷) محدثین و احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل منقطع کی اقسام میں سے

ہے، اگر چہ اس کی تعریف وحکم کے سلسلہ میں دونوں کا نظریہ الگ الگ ہے۔

(۸) حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم انقطاع ظاہر و باطن سے معروف ہے اور محدثین کے نزدیک یہ تقسیم ظاہر وخفی سے مشہور ہے۔

(۹) انقطاع بالمعارضۃ اور اس کی اقسام بیان کرنے میں حنفیہ متفرد ہیں۔

(۱۰) راوی میں کسی قسم کی جرح کا پایا جانا؛ اس کا تعلق محدثین کے نزدیک اسباب طعن سے ہے، انقطاع سے نہیں۔

(۱۱) محدثین نے انقطاع فی السند کی متعدد تقسیمات کی ہیں، اور ہر ایک کو الگ الگ نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ کل تقسیمات پر منقطع یا مرسل کا اطلاق کرتے ہیں۔

(۱۲) محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف و مردود کے قبیل سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہر صحت حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گی، برخلاف انقطاع باطن کے۔

(۱۳) محدثین کے نزدیک مرسل، تابعی کے ساتھ خاص ہے یعنی تابعی کا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کہنا ہی مرسل ہے اگر کوئی اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہے، تو وہ مرسل نہیں حدیث کی کوئی اور قسم ہوگی، جب کہ محققین حنفیہ کے نزدیک اہل قرون ثلاثہ میں سے کوئی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہے، اسے حدیث مرسل ہی کہا جائے گا، البتہ اس شرط کے ساتھ مرسل روایت مقبول ہوگی کہ مرسِل ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو۔

(۱۴) حنفیہ ومحدثین کے نزدیک زیادتی ثقات، وصل وارسال یا رفع ووقف مقبول ہے۔

(۱۵) محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ

دوسرے ثقات کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اور حنفیہ کے نزدیک زیادتیٔ ثقات فی المتن مقبول ہے، چاہے مخرج حدیث متحد ہو یا مختلف، لیکن مخرج حدیث کے مختلف ہونے کی صورت میں عمل دونوں حدیثوں پر کیا جائے گا، یعنی عام اپنے عموم پر اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیں گے۔

(۱۶) احناف و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص عام بول چال میں کذب بیانی سے توبہ کر چکا ہو، اس کی روایت مقبول ہے؛ لیکن حدیث نبوی میں کذب بیانی سے توبہ کر لینے والے راوی کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور محدثین کے نزدیک اس کی روایت مقبول نہیں ہے، حنفیہ اور بعض محدثین فرماتے ہیں کہ صحت توبہ کے بعد اس کی روایت مقبول ہے۔

(۱۷) عادل کا ضبط و حفظ میں غیر معروف راوی سے روایت جمہور احناف کے نزدیک تعدیل کی دلیل ہوگی؛ لیکن قرون ثلاثہ کی قید کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

(۱۸) محدثین و حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس مبتدع کی روایت، جس کی بدعت مستلزم کفر ہے، مردود ہے، اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہ ہو، یا اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔ اور حنفیہ کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ وہ راوی عادل وثقہ ہو۔

(۱۹) صحیح قول کے مطابق صبی اور معتوہ کی خبر حجت نہیں ہے اور مغفل و متساہل کی روایت کچھ شرطوں کے ساتھ مقبول ہے۔

(۲۰) تقسیم رواۃ باعتبار معروف و مجہول؛ محدثین و احناف اس میں متفق ہیں،

لیکن محدثین کے نزدیک معروف کے معنی ہیں باعتبار جرح وتعدیل کے وصف وصفت کی معرفت اور اسی اعتبار سے حدیث پر حکم لگایا جاتا ہے، اور محدثین کے نزدیک قبول حدیث کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے، چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ کے نزدیک معروف یہ ہے کہ اس راوی سے دو سے زیادہ احادیث معروف ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ جو فقہ میں معروف ہو تو اس کی حدیث مطلقاً مقبول ہے؛ چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔ (۲) وہ جو فقہ میں معروف نہ ہو، اس میں حنفیہ مختلف ہیں، بعض کہتے ہیں: اگر موافق قیاس ہو تو مقبول ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً مقبول ہے، موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔

(۲۱) راوی مبہم کی حدیث محدثین کے نزدیک مردود ہے، اس کے ذات وحال کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ قرون ثلاثہ میں سے ہو۔

(۲۲) محدثین کے نزدیک مجہول کی دو قسمیں ہیں (۱) مجہول العین: وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس کا نام لے کر صرف ایک ہی راوی نے روایت کیا ہو۔ (۲) مجہول الحال: اس کو مستور بھی کہتے ہیں، وہ قلیل الحدیث راوی ہے جس کا نام لے کر ایک سے زیادہ نے روایت کیا ہو، مگر کسی امام نے توثیق نہ کی ہو، حنفیہ کے نزدیک مجہول وہ راوی ہے، جو صرف ایک یا دو حدیث میں معروف ہو اور مستور وہ ہے، جو ظاہراً عادل ہو اور باطناً اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا زیادہ۔

(۲۳) محدثین کے نزدیک مجہول العین والحال کی روایت مردود ہے اور حنفیہ کے نزدیک حدیثِ مجہول جب مشہور ہو، سلف نے اس کو قبول کیا ہو یا سب نے سکوت اختیار کیا

ہو،تومقبول ہے، یااس میں اختلاف ہواوراس کی روایت موافق قیاس ہو،تب بھی مقبول ہے اوراگرخلاف قیاس ہو،تومردود ہے،اس طرح اگرسلف نے اس کومردود قرار دیا ہوتوبھی مردود ہے،اوراگرراوی مبہم کی حدیث مشہور نہ ہو،لیکن موافق قیاس ہوتومقبول ہےورنہ مردود۔

(۲۴) محدثین کے نزدیک حدیث مستورمردود ہے،اورحنفیہ کےنزدیک حدیثِ مستورمقبول ہے،اگرقرون ثلاثہ میں سے ہواوربعض کہتے ہیں: مطلقاً مقبول ہے۔

نیز حنفیہ کےنزدیک مجہول ومستورایک ہے،نیزمجہول کااستعمال اہل قرون ثلاثہ کے لیے کرتے ہیں اورمستورکااستعمال بعدوالوں کے لیے کرتے ہیں۔

(۲۵) محدثین کےنزدیک مدارجہالت تعدادروات ہے،اورحنفیہ کےنزدیک مدارجہالت کثرت روایت وقلت روایت ہے۔

(۲۶) محدثین کےنزدیک صحابی کی تعریف یہ ہے کہ جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بحالت ایمان ملاقات کی ہواوراسلام پرہی ان کاخاتمہ ہواہو،اورحنفیہ کےنزدیک بطریق تتبع واخذحدیث طول صحبت شرط ہے،اس تعریف کے مابین اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہوتے ہیں،محدثین کےنزدیک صرف صحبت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کافی ہے،جب کہ حنفیہ صرف صحبت نبی کوتسلیم نہیں کرتے،اسی طرح جس کوصحبت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نصیب ہوئی ہو،چاہے کچھ دیر کے لیے ہو؛محدثین اس کومجہول قرارنہیں دیتے،جبکہ حنفیہ اس کومجہول قراردیتے ہیں۔

(۲۷) جب راوی فقیہ اورغیرفقیہ کی روایت میں تعارض ہو،تومحدثین وحنفیہ کااس بات پراتفاق ہے کہ راوی فقیہ کی روایت غیرفقیہ کی روایت پرمقدم ہوگی،اس لیے کہ راوی فقیہ ضبط وفقہ میں زیادہ کامل ہے۔مجہول کے متعلق جوگفتگوگزرچکی ہے،اس سے اس بات کا

پتہ چلتا ہے کہ حنفیہ بھی راوی کی حدیث قبول کرنے کے لیے تائید سلف کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، نیز انقطاع باطن کی اقسام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جب کسی حدیث کے بارے میں صحابہ مختلف ہوں اور صحابہ نے اس حدیث سے احتجاج نہ کیا ہو، تو یہ اس کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

(۲۸) فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی بڑی اہمیت ہے، ایسے اقوالِ صحابہ، جن میں اجتہاد ورائے کا کوئی دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو، حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک حدیث نبوی ہی کے حکم میں ہیں، اور ایسے اقوال، جن میں اجتہادورائے کی گنجائش ہو، اگر ایسے اقوال کتاب وسنت کی نص سے معارض ہوں، تو حجت نہیں، اگر صحابہ میں اس مسئلے پر اختلاف رہا ہو، تب بھی حجت نہیں، اگر نص سے متعارض بھی نہ ہو اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہ ہو یا اس مسئلے میں کسی اور صحابی کی واضح رائے ہی مروی نہ ہو، تو یہ اقوال بھی حنفیہ کے نزدیک حجت ہوں گے۔

اگر امام اعظم نے کسی مسئلے میں قول صحابی پر عمل نہیں کیا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے، یا اس میں صحابہ کی آراء ہیں، جن پر امام صاحب مطلع ہوئے، تو اس وقت امام اعظم ترجیح کی صورت اختیار فرماتے ہیں۔

اگر صحابہ کے کسی مسئلے میں متعدد اقوال ہیں، تو امام صاحب کا اسلوب یہ ہے کہ ایسے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جو کتاب اللہ کی دلالت کے زیادہ قریب ہو، یا منہج شرع اور اس کی طبیعت کے موافق ہو۔

(۲۹) حنفیہ کے نزدیک تلقی بالقبول کو بھی بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم ہے، نیز محدثین وحنفیہ کے نزدیک ضعیف

حدیث کی مراد میں فرق ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف سے مراد حسن لغیرہ ہے؛ نہ کہ متاخرین کی اصطلاحی ضعیف، نیز فقہ حنفی کے دراسے سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود شریعت کے عمومی مزاج و مذاق سے مطابقت کی وجہ سے مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں؛ لیکن شریعت کے عام اور مسلم اصول وقواعد کے خلاف ہونے کی بناء پر مردود ہوتی ہے۔

(۳۰) جمہور محدثین فقہاء روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ روایت بالمعنی کرنے والا دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو پہچانتا ہو؛ لیکن متاخرین حنفیہ نے مجملاً اس کی رخصت دی ہے، اور تفصیلاً بعض اقسام سنت میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چناں چہ حنفیہ اس کی پانچ اقسام ذکر کرتے ہیں اور دو میں جائز قرار دیتے ہیں۔

(۳۱) جمہور فقہاء ومحدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہونا حدیث میں موجب جرح نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی تین حالتیں ہیں: (۱) راوی کا عمل یا اس کا فتوی ان کی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہوگا یا بلوغ سے پہلے ہوگا۔ (۲) ان دونوں کا علم نہ ہوسکے۔ (۲) روایت بلوغ کے بعد ہو۔ (۳) پہلی دوصورتوں میں جواز کے قائل ہیں اور اخیری صورت میں عدم جواز کے۔

(۳۲) حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کے لیے تین شرائط ہیں:

(۱) جرح جرح مفسر ہو۔ (۲) سبب جرح بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ (۳) جرح عصبیت اور عداوت کی بناء پر نہ ہو۔

(۳۳) تدلیس کی اقسام میں محدثین اول کو "تدلیس الاسناد" اور ثانی کو "تدلیس الشیوخ" کا نام دیتے ہیں؛ جب کہ حنفیہ اول کو صرف "تدلیس" اور ثانی کو "تلبیس" کا نام دیتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک تدلیس کا حکم، مرسل کے حکم کی مانند ہے۔

(۳۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک شاذ یہ ہے کہ روایت معانی قرآن اور اس موضوع پر وارد صحیح احادیث کے خلاف ہو۔

==============================

مصادرومراجع

۱	أثر الحديث في اختلاف الأئمة الفقهاء	محمد عوامة
۲	الأجوبة الفاضلة	عبدالحی لكهنوي
۳	الإحكام في أصول الأحكام	علامہ آمدی / ابن حزم
۴	أحكام القرآن	امام ابوبكر جصاص
۵	أخبار آحاد اوران کی استدلالی حیثیت	محمد عبداللہ لاجپوری
۶	اختصار علوم الحديث	ابن كثير
۷	اختلاف الحديث	امام شاطبی
۸	إرشاد الفحول	علامہ شوكانی
۹	أصول الجرح والتعديل	نور الدين عتر
۱۰	أصول السرخسي	شمس الأئمة السرخسی
۱۱	الإعتبار في الناسخ والمنسوخ	علامہ حازمي
۱۲	إعلام الموقعين	ابن قيم
۱۳	إعلاء السنن	ظفر أحمد التهانوی
۱۴	امام ابن ماجہ اور علم حدیث (اردو)	مولانا عبدالرشید النعمانی
۱۵	الإمام ابن ماجه وكتابه السنن	//

۱۶	امام اعظم اور علم حدیث	محمد علي صديقي
۱۷	امام بخاری علیہ الرحمۃ کا طریقۃ استدلال واستنباط	مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی
۱۸	الإمتاع	علامہ کوثری
۱۹	إمعان النظر	محمد اکرم السندی
۲۰	الإنتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء	ابن عبد البر
۲۱	الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف	شاہ ولی اللہ الدھلوی
۲۲	أنوار الحلک شرح ابن ملک	رضي الدين ابن الحنبلی
۲۳	بدائع الصنائع	علامہ کاسانی
۲۴	بداية المجتهد	ابن رشد قرطبي أندلسي
۲۵	البداية والنهاية	ابن کثیر
۲۶	بدیع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)	ابن الساعاتی
۲۷	بهجة النظر	أبو الحسن السندی الصغير
۲۸	تأنیب الخطيب	علامہ کوثری
۲۹	تبييض الصحيفة	علامہ سیوطی
۳۰	التجريد	أبو الحسن القدوری
۳۱	التحرير فی اصول الفقه	علامہ ابن الهمام
۳۲	التحقيق شرح المنتخب	علامہ عبد العزيز بخاری

۳۳	تدريب الراوی	امام سیوطی
۳۴	تذكرة الحفاظ	امام ذهبی
۳۵	تأسيس النظر	قاضی أبوزيد الدبوسی
۳۶	تسهيل الوصول إلى علم الأصول	محمد عبدالرحمن عيد المحلاوی
۳۷	التسوية بين حدثنا وأخبرنا	امام طحاوي
۳۸	التقريب	امام نووی
۳۹	تقريب التهذيب	ابن حجر
۴۰	التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوی	علامه بابرتی
۴۱	التقرير والتحبير شرح التحرير	ابن أمير حاج
۴۲	تقسيم الأخبار ودلالتها عند السادة الحنفية	محيی الدين ابن محمد عوامة
۴۳	تقويم الأدلة	أبوزيد الدبوسی
۴۴	تكملة فتح الملهم	محمد تقی عثمانی
۴۵	التلخيص الحبير	ابن حجر
۴۶	التلويح	علامه تفتازانی
۴۷	تهذيب الكمال	علامه مِزّی
۴۸	توثيق السنة فی القرن الثانی الهجری	رفعت نوزی عبدالمطلب

۴۹	توجیہ النظر	علامہ جزائری
۵۰	التوضیح	صدر الشریعۃ الأصغر
۵۱	توضیح الأفکار	علامہ صنعانی
۵۲	توضیح المبانی وتنقیح المعانی	ملا علی قاری
۵۳	تیسیر التحریر	أمیر بادشاہ المکی
۵۴	تیسیر مصطلح الحدیث	محمود الطحان
۵۵	الثقات	ابن حبان
۵۶	جامع بیان العلم وفضلہ	ابن عبد البر
۵۷	الجوہر النقی	ابن الترکمانی
۵۸	الجواہر المضیئۃ	عبد القادر القرشی
۵۹	حجۃ اللہ البالغۃ	شاہ ولي اللہ الدہلوي
۶۰	خلاصۃ الأفکار	قاسم بن قطلوبغا
۶۱	دراسات في أصول الحدیث	عبد المجید الترکماني
۶۲	دراسات اللبیب	معین السندی
۶۳	الرد علی سیر الأوزاعی	أبو یوسف القاضی
۶۴	رد المحتار	ابن عابدین الشامی
۶۵	رسالۃ أبي داود لأہل مکۃ	امام ابوداود

۶۶	الرسالة	امام شافعی
۶۷	الرفع والتكميل	علامه عبدالحيي اللكهنوی
۶۸	روضة النظر	ابن قدامه مقدسی
۶۹	سلم الوصول لشرح نهاية السلول	محمد بخيت المطيعی
۷۰	سنن ابن ماجه	ابن ماجه
۷۱	سنن أبی داود	امام أبو داود
۷۲	سنن ترمذی	علامه ترمذی
۷۳	سنن الدار قطنی	امام دار قطنی
۷۴	سنن کبری	امام بیهقی
۷۵	سنن النسائی	امام نسائی
۷۶	شرح شرح نخبة الفكر	ملاعلی قاری
۷۷	شرح علل الترمذي	ابن رجب حنبلي
۷۸	شرح اللمع	علامه شيرازي
۷۹	شرح مشكل الآثار	امام طحاوي
۸۰	شرح معانی الآثار	امام طحاوی
۸۱	شرح المنار	ابن ملك
۸۲	ظفر الأمانی	علامه عبدالحی الكهنوی

۸۳	العالم والمتعلم	امام أبو حنيفة نعمان بن ثابت
۸۴	العدة في أصول الفقه	أبو يعلی ابن الفراء
۸۵	عقود الجواهر المنيفة	علامہ زبیدی
۸۶	علوم الحديث	مولانا عبید اللہ اسعدی
۸۷	فتاوی عزيزي	عبد العزيز الدهلوي
۸۸	فتح الباری	ابن حجر
۸۹	فتح الغفار بشرح المنار	ابن نجيم
۹۰	فتح القدير	علامہ ابن ھمام
۹۱	فتح الملهم	علامہ شبیر احمد عثمانی
۹۲	فتح المغيث	علامہ سخاوي
۹۳	الفصول فی الأصول	امام أبو بکر جصاص
۹۴	فصول البدائع	امام الفناري
۹۵	فقه أهل العراق وحديثهم	علامہ کوثری
۹۶	فقہ حنفی اور حدیث	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۹۷	فواتح الرحموت	بحر العلوم
۹۸	فيض الباری	علامہ کشمیری
۹۹	قفو الأثر	رضی الدين ابن الحنبلی

۱۰۰	قواعد في علوم الحديث	علامہ ظفر أحمد التھانوی
۱۰۱	القول المتكبر	قاسم بن قطلوبغا
۱۰۲	کشف الأسرار	علامہ نسفی
۱۰۳	کشف الأسرار شرح أصول البزدوی	علامہ عبد العزیز بخاری
۱۰۴	الكفاية	خطیب بغدادی
۱۰۵	كنز الوصول إلى معرفة الأصول	علامہ بزدوی
۱۰۶	لامع الدراری	علامہ گنگوہی
۱۰۷	مبادئ علم الحديث	علامہ شبیر أحمد عثمانی
۱۰۸	المبسوط	امام سرخسی
۱۰۹	المحدث الفاصل	رامھرمزی
۱۱۰	المحصول	فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازی
۱۱۱	المحلی	ابن حزم
۱۱۲	مختصر التحرير في أصول الفقه	ابن النجار
۱۱۳	المراسيل	امام أبوداود
۱۱۴	مرقاة	ملا علی قاری
۱۱۵	مستدرک	امام حاکم

۱۱۶	المستصفی	امام غزالی
۱۱۷	معاییر الحنفیة	مولانا خالد سیف اللہ
۱۱۸	المغنی	ابن قدامة
۱۱۹	مسلم الثبوت	ملا بہاری
۱۲۰	مقدمه	ابن الصلاح
۱۲۱	منتھی السلول	ابن حاجب
۱۲۲	المنار	علامه نسفی
۱۲۳	منهج الحنفية في نقد الحديث	كيلاني محمد خليفه
۱۲۴	منهج النقد	نور الدين عتر
۱۲۵	میزان الاعتدال	علامه ذهبی
۱۲۶	نزهة النظر	ابن حجر
۱۲۷	نصب الراية	علامه زیلعی
۱۲۸	النكت الطريفة	محمد زاهد الكوثری
۱۲۹	النكت	ابن حجر
۱۳۰	نور الأنوار	ملا جیون
۱۳۱	هداية	علامه مرغینانی